

SUPPLEMENTS TO
VIGILIAE CHRISTIANAE

*

Die Eucharistie ist Jesus

*Anfänge einer Theorie des
Sakraments im koptischen
Philippusevangelium
(NHC II 3)*

*

HERBERT SCHMID

B R I L L

Die Eucharistie ist Jesus

Supplements
to
Vigiliae Christianae
Texts and Studies of Early Christian
Life and Language

Editors

J. den Boeft – J. van Oort – W.L. Petersen † –
D.T. Runia – C. Scholten – J.C.M. van Winden

VOLUME 88

Die Eucharistie ist Jesus

Anfänge einer Theorie des Sakraments im
koptischen Philippusevangelium (NHC II 3)

von

Herbert Schmid



B R I L L

LEIDEN • BOSTON
2007

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A C.I.P. record for this book is available from the Library of Congress.

ISSN 0920-623x
ISBN 978 90 04 16096 5

© Copyright 2007 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Hotei Publishing,
IDC Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated,
stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic,
mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission
from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted
by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to
The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910,
Danvers, MA 01923, USA.
Fees are subject to change.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

*Meinen Eltern
Eva und Johann Schmid*

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	xi
1. <i>Das Philippusevangelium als Erörterung über den Wert der Sakamente</i>	1
1.1. Einführung	1
1.1.1. Die Fragestellung	1
1.1.2. Die Bibliothek von Nag Hammadi und das Philippusevangelium	2
1.1.2.1. Entdeckung	2
1.1.2.2. Identität des Textes	4
1.1.3. Titel und Eigenart des Textes	6
1.1.4. Zu Zeit, Ort und religionsgeschichtlicher Einordnung	11
1.1.5. Zur Forschung	14
1.2. „Sakamente“ im Philippusevangelium?	16
1.2.1. Zur Klärung der Begriffe	16
1.2.2. Die Fachsprache des Philippusevangelisten	28
1.2.2.1. ΜΥСΤΗΡΙОН	28
1.2.2.2. ΤΥΠΟC und ΣΙΚΩΝ	34
1.3. Der Kontext der sakramentalen Aussagen im Philippusevangelium	44
1.3.1. Fragmente einer „Sakamentskatechese“? (W. W. Isenberg)	44
1.3.2. Kirche und Gnosis im zweiten Jahrhundert (Die These von K. Koschorke)	51
1.3.3. Exkurs I: Pneumatiker, Psychiker und Hyliker	55
1.3.4. Die Adressaten des Philippusevangelisten	62
1.3.4.1. Der allen gemeinsame Wortschatz	62
1.3.4.2. Die drei ‘Heilsklassen’ im Philippusevangelium	65
1.3.5. Die gnostische Kontroverse über die Sakamente ...	77
1.4. Das „sakramentale System“ im Philippusevangelium	83
1.4.1. Zur Fragestellung: #68	83
1.4.2. Die Abschnitte #74 bis #76	90

1.4.3. Taufe, Salbung und Eucharistie: #74 und #75	92
1.4.3.1. Taufe und Salbung in #74	92
1.4.3.2. Eucharistie und Brautgemach in #74 und anderen Texten	95
1.4.3.3. Die Bedeutung der Salbung in #75	109
1.4.4. „Erlösung“ und „Brautgemach“ in #76	117
2. <i>Ansätze einer Theorie des Sakraments</i>	129
2.1. #20 bis #27 im Kontext einer Kontroverse über das Sakrament	129
2.2. Auferstehung und Sakrament: #21 bis #24	131
2.2.1. Die Fragestellung	131
2.2.2. #21: Die Auferstehung in dieser Welt	132
2.2.2.1. Die Auferstehung des Herrn	132
2.2.2.2. Die gegenwärtige Auferstehung der Christen	133
2.2.2.3. Was meint „Auferstehung“ in #21?	135
2.2.2.4. Die sakramentale Vermittlung der Auferstehung	140
2.2.3. #22: Verborgen in einem geringwertigen Leib	148
2.2.3.1. Seele und Leib	148
2.2.3.2. Sakrament und Materie	152
2.2.4. #23: Auferstehung und Eucharistie	156
2.2.4.1. Die künftige Auferstehung: #23a	156
2.2.4.2. Die gegenwärtige Auferstehung: #23a	162
2.2.4.3. Die sakramentale Vermittlung: #23b	171
2.2.4.4. #23c und der Kontext des Abschnitts #23	179
2.2.4.5. Der imaginäre Dialog in #23c	184
2.2.4.6. #23c im Kontext von #23b: Das sakramentale Fleisch	194
2.2.4.7. #23c im Kontext von #23a: Fleisch und Auferstehung	199
2.2.5. #24: Die Kleider des Himmelreiches	205
2.2.5.1. Die Kleider der Auferstehung	205
2.2.5.2. Die Kleidung im Sakrament	210
2.2.5.3. Das Sakrament als Kleidung	218
2.2.6. Exkurs II: Auferstehung und Sakrament in #123 und #124	221

2.2.7. Zusammenfassung	222
2.3. Die doppelte Realität der sakramentalen Elemente: #25 bis #26 (mit #20 und #27)	224
2.3.1. Zur Fragestellung	224
2.3.2. #25: Sichtbar und Verborgen (1)	229
2.3.2.1. Die doppelte Realität anhand von Wasser und Salböl	229
2.3.2.2. Feuer und Salböl	241
2.3.2.3. Exkurs III: Licht im Sakrament	246
2.3.2.4. „Innen“ und „außen“—„oben“ und „unten“ (M. L. Turner zu #25)	252
2.3.2.5. #33: „oben“ und „unten“	258
2.3.2.6. Exkurs IV: Sakramente und Namen	273
2.3.2.7. Zusammenfassung: #25 und das Modell der doppelten Realität	278
2.3.3. #26: Sichtbar und Verborgen (2)	279
2.3.3.1. #26 im Zusammenhang mit #21 bis #25	279
2.3.3.2. Der Abstieg des Erlösers: #26a	286
2.3.3.3. #20 im Kontext von #26a	305
2.3.3.4. Der Aufstieg des Gnostikers: #26b	307
2.3.3.5. #26b im Zusammenhang mit #100	312
2.3.4. #23b mit #100 und #53: Die doppelte Realität der Eucharistie	320
2.3.4.1. „Fleisch“ und „Blut“ Jesu als „Wort“ und „Heiliger Geist“	320
2.3.4.2. „Fleisch“ und „Blut“ Jesu als Hinweis auf die eucharistischen Elemente	330
2.3.4.3. Exkurs V: Die Eucharistie im Philippusevangelium und bei Irenäus	332
2.3.4.4. Das Blut Jesu: #100	338
2.3.4.5. Der Leib Jesu: #53	348
2.3.5. #27: Die Teilnahme an der Eucharistie	363
2.3.6. Zusammenfassung	368
3. <i>Spender und Empfänger der sakramentalen Rituale</i>	373
3.1. Die Fragestellung	373
3.2. Sakramentskritik im Philippusevangelium	379

3.2.1. Erkenntnis versus Ritual?	379
3.2.2. Erkenntnis und Ritual	382
3.2.2.1. Kritik an den Sakramenten der Großkirche	382
3.2.2.2. Kritik am Sakrament schlechthin	386
3.3. Die Eucharistie Markus' des Magiers zum Vergleich	394
3.3.1. Die Eucharistie des Markus (Iren. Haer. I 13)	394
3.3.2. Exkurs VI: Trankrituale oder Eucharistie?	399
3.4. Die sakumentalen Elemente als 'veränderte' Materie	406
3.4.1. 'Epikletische' Gebete im Philippusevangelium?	406
3.4.2. Exkurs VII: Die „Arznei der Unsterblichkeit“	412
3.4.3. 'Magischer Sakumentalismus' in #43?	423
3.5. Spender und Empfänger	435
3.5.1. #108: Der „Heilige Mensch“	435
3.5.2. Exkurs VIII: Gnostische Priester?	446
3.5.3. #97 bis #99: Die Adressaten des Philippusevangelisten und der Markuskreis	461
3.5.4. Der Gnostiker als Heilsmittler	472
3.5.4.1. #95 bis #96: Eine Kette der Heilsvermittlung	472
3.5.4.2. #56 und #51: 'Heilsklassen' und Heilsvermittlung	476
3.5.4.3. #110 bis #111: Der irdische Heilsweg der Pneumatiker	480
3.5.4.4. #122c: Die Unterweisung der Psychiker	485
3.5.4.5. #119: Der gnostische „Hausherr“	493
3.6. Zusammenfassung	497
4. Ergebnisse	501
Literaturverzeichnis	505
1. Abkürzungen	505
2. Quellen	505
3. Sekundärliteratur	515
Stellenregister	533
Sachregister	548

VORWORT

Die Katholisch-Theologische Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München hat vorliegende Arbeit im Wintersemester 2004/2005 als Dissertation angenommen. Für die Drucklegung wurde der Text nur geringfügig überarbeitet. Seit 2004 erschienene Literatur konnte nur in den Fußnoten nachgetragen werden, bedauerlicherweise auch das Werk von Einar Thomassen über „The Spiritual Seed. The Church of the ‘Valentinians’“ aus dem Jahr 2006.

Die vorliegende Arbeit entstand in den Jahren 1999 bis 2004 bei Prof. Dr. Reinhard Hübner am Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Altertums und Patrologie, dessen wissenschaftlicher Mitarbeiter ich in dieser Zeit war. Ihm, meinem Lehrer, gilt mein erster und besonderer Dank. Aus seinen Seminaren zu Amt, Gemeinde und Sakramenten im zweiten Jahrhundert entstand das Vorhaben, zu Eucharistie-Texten des zweiten Jahrhunderts eine Dissertation zu schreiben. In seinem Oberseminar hat er mir Gelegenheit gegeben, ein ganzes Semester lang das Philippusevangelium zum Thema zu machen. Prof. Dr. Hans-Josef Klauck, dessen Münchener Oberseminare zu den christlichen Apokryphen ich besuchen durfte, bestärkte mich schließlich, das Philippusevangelium ins Zentrum der Arbeit zu stellen. Ich danke ihm herzlich für die vielen wichtigen Anregungen. Nach dem Wechsel von Professor Klauck an die Divinity School Chicago hat Prof. Dr. Dr. Manfred Görg, das Koreferat der Arbeit übernommen. Für die wertvollen Gespräche mit ihm und nicht zuletzt für seine Koptisch-Lektüren bin ich sehr dankbar Frau Dr. Andrea Eberle und Frau Prof. Dr. Regine Schulz, bei denen ich am Institut für Ägyptologie und Koptologie der Ludwig-Maximilians-Universität München Koptisch gelernt habe, haben mir an vielen Stellen in Übersetzungsfragen geholfen.

Ich erinnere mich dankbar an Prof. Dr. Julius Aßfalg (†) und an seine wunderbaren Lektüreübungen im Münchener Wohnzimmer. Auch an Prof. Dr. Dr. Hans-Martin Schenke (†) denke ich, an das eindrucksvolle Gespräch mit ihm und an seine freundliche Hilfe bei der Beschaffung entlegener Literatur. Herrn Prof. Dr. Roland Kany und Herrn Prof. Dr. Hubert Kaufhold bin ich sehr dankbar für ihren Beistand bei der

Drucklegung des Buches. Für ihre vielfältige Unterstützung danke ich auch Frau Dr. Maja Eilhammer, Frau Dr. Elfriede Üner, Herrn Dr. Gereon Vogel und Herrn Henryk Jaronowski. Nicht zuletzt danke ich für die Aufnahme meines Buches in die Reihe „Supplements to Vigiliae Christianae“ den Herausgebern, insbesondere Herrn Prof. Dr. Jan den Boeft, und dem Verlag Brill, dessen Mitarbeiter Herr Ivo Romein und Herr Willy de Gijzel die Veröffentlichung so freundlich betreut haben.

München, im November 2006

Herbert Schmid

1. KAPITEL

DAS PHILIPPUSEVANGELIUM ALS ERÖRTERUNG ÜBER DEN WERT DER SAKRAMENTE

1.1. EINFÜHRUNG

1.1.1. *Die Fragestellung*

„Die Eucharistie ist Jesus.“—Dieser Satz ist keiner ‘großkirchlichen’ Sakramentskatechese entnommen, sondern einem der Kodices des Fundes von Nag Hammadi. Er gehört zu einer Schrift, deren lose Folge dunkel verkürzter Äußerungen nichts von dem einlöst, was ihr Titel „Das Evangelium nach Philippus“ erwarten lässt. Kaum etwas erscheint aus den kanonischen Evangelien vertraut. Der zitierte Satz über die Eucharistie steht nicht allein, sondern inmitten einer ganzen Reihe weiterer Aussagen zu christlichen Ritualen. So unverständlich vieles dem heutigen Leser des Textes erscheinen mag, unübersehbar ist schon bei der ersten Lektüre, dass die Frage der gemeinschaftlichen Rituale und deren Heilwirksamkeit ein zentrales, vielleicht das zentrale Thema des Textes ist.

Taufe und Mahlfeier scheinen bis in das zweite Jahrhundert hinein als eine christliche Praxis gegolten zu haben, die aus dem Gemeindeleben der ersten Generation selbstverständlich übernommen wurde und nicht grundsätzlich hinterfragt werden musste. Zumindest haben sich keine Zeugnisse erhalten, die diesen Eindruck korrigieren würden. Spätestens am Ende des zweiten Jahrhunderts sind aber auch die Gemeinderituale Gegenstand der Reflexion geworden. Unter den christlichen Gruppen, die Irenäus von Lyon als Anhänger einer falschen ‘Gnosis’ und Gegner der Bischofskirche ansah, waren einige, die kirchliche Rituale offen ablehnten oder versuchten, neue Rituale einzuführen. In den wachsenden Gemeinden des zweiten Jahrhunderts polarisierten sich verschiedene Positionen im Umgang mit der christlichen Tradition, so dass ein Diskurs nötig wurde. In ähnlicher Weise wie man sich über die Urkunden des Glaubens, d. h. die Bedeutung des Alten Testamentes und den Kanon der neutestamentlichen Schriften, zu einigen bemühte, sowie über die Interpretation dieser Schriften in einer Glaubensregel und die Verfasstheit der Gemeinden in kirchlichen Ämtern, ebenso begann man zu formulieren, in welcher Weise die Rituale das Heil

des Christen bewirken. Tertullians Schrift über die Taufe ist hierfür das bekannteste Beispiel.

Weit mehr noch als Amt, Glaubensregel und Kanon ist die historische Entstehung der Sakramentenlehre ungeklärt. Oft wird die kreative Rolle in der Sakramentsentwicklung allein der Großkirche zugestanden, welche sich durch die Betonung der gemeinschaftlichen Rituale von Taufe und Eucharistie gegen die Gnostiker abgegrenzt hätte. Tatsächlich sind die gnostischen Sakramente aber weit mehr als eine schlechte Kopie der kirchlichen. In der hier vorgestellten Untersuchung wird gezeigt, dass das so genannte „Philippusevangelium“ (EvPhil) Anfänge einer gnostischen Sakramentenlehre enthält. Es wird nachgezeichnet, wie der Philippusevangelist Aussagen von der Art des eingangs zitierten Satzes „Die Eucharistie ist Jesus“ im Zusammenhang seines gnostischen Weltbildes zu denken versucht. Die nachfolgenden Überlegungen zu den Sakramenten des Philippusevangeliums sind jenseits der Darstellung einer ‘exotischen’ Sonderlehre auch als Beitrag zum Problem der Institutionalisierung christlicher Gemeinden im zweiten Jahrhundert zu verstehen. Im ersten Teil der Arbeit (1.) werden zunächst grundsätzliche Fragen geklärt, um zu zeigen, dass das EvPhil als Erörterung über den Wert der Sakramente gelesen werden kann. Im zweiten Teil (2. und 3.) wird die im Hintergrund der Aussagen des EvPhil liegende Auseinandersetzung anhand ausgewählter Textpassagen rekonstruiert. Auf diese Weise können, so sollen die hier vorgestellten Überlegungen zeigen, sakramentstheoretische Ansätze im EvPhil deutlich gemacht werden.

1.1.2. Die Bibliothek von Nag Hammadi und das Philippusevangelium

1.1.2.1. Entdeckung

Das EvPhil ist Teil des Korpus der so genannten Nag Hammadi-Texte. Unweit der oberägyptischen Eisenbahnstation Nag Hammadi, nahe dem pachomianischen Kloster von Chenoboskion (Scheneset) wurden 1945 unter bis heute nicht ganz geklärten Umständen mehrere Papyruscodices entdeckt. Soweit dies rekonstruiert werden konnte, stammen alle Kodices von Nag Hammadi aus ein und demselben Fundort, der aber nicht mehr genau zu bestimmen ist. Erst im Verlauf der folgenden Jahre gelangten die Kodices über den Umweg des Antiquitätenhandels in die Öffentlichkeit und konnten von der Forschung wahrgenommen werden.¹ Heute sind zwölf Kodices und Teile eines dreizehnten Kodex

¹ Zur Entdeckungsgeschichte vgl. Schenke, Nag Hammadi, S. 731; Rudolph, Gno-

bekannt, die sämtlich im Koptischen Museum von Kairo aufbewahrt werden. Jeder Kodex enthält mehrere, zum größten Teil gnostische Texte in saidischi- und lykopolitanisch-koptischer Sprache.² Aufgrund einiger Quittungen im Kartonagematerial, das zur Stabilisierung der Ziegenledereinbände diente, konnte die paläographische Datierung der Papyri in die Mitte des vierten Jahrhunderts bestätigt werden. Die bisher erfolgte Untersuchung der enthaltenen Texte hat jedoch gezeigt, dass es sich im Großen und Ganzen um Übersetzungs literatur handelt. Die Abfassung der in der Mehrzahl griechischen Originale reicht in das zweite und dritte Jahrhundert zurück.

Die Herkunft dieser bedeutenden ‘Bibliothek’ ist ungeklärt. Die hohe Qualität der Schreiber- und Buchbinderarbeit vieler Kodices lässt auf ein professionelles Skriptorium in einer Stadt³ schließen oder in einem der pachomianischen Klöster aus der Nähe.⁴ Keiner der Kodices enthält eine inhaltlich geschlossene Textauswahl, die es ermöglichen würde, ihn einer bestimmten religiösen Gruppe oder häretischen Sekte

sis, S. 40–48. Die abenteuerlichen Fundumstände haben J. M. Robinson Mitte der siebziger Jahre und, vor ihm, J. Doresse bei den ansässigen Fellachen recherchiert; vgl. Robinson, From the Cliff to Cairo, S. 21–58; ders., Introduction, S. 3–14. Der so erhobene Entdeckungsbericht scheint aber auch legendarische Züge zu enthalten. Zur Bedeutung des Fundes von Nag Hammadi vgl. Vouga, Geschichte, S. 87: „die 1945 entdeckten Texte von Nag Hammadi“ stellen „einen entscheidenden Erkenntnisfortschritt dar, da sie Formen und Mutationen des frühen Christentums dokumentieren, die bisher unerreichbar geblieben waren.“

² Vgl. Montserrat-Torrents, Social and Cultural Setting, S. 478: „a Sahidic written by Subachmimic speakers“; vgl. Böhlig, Bedeutung, S. 139f. Die in der Bibliothek von Nag Hammadi erhaltenen Schriften sind keine koptischen Archetypen, sondern Abschriften (vgl. Böhlig, ebd., S. 144). Zu Anzahl und Titel der enthaltenen Schriften vgl. die Übersicht bei Rudolph, Gnosis, S. 50–54 oder Böhlig, ebd., S. 122–133.

³ So Khosroyev, Bibliothek, S. 98–103.

⁴ Unweit Scheneset gibt es noch zwei weitere pachomianische Klöster: Tabennesi und Phbow. Siehe hierzu Scholten, Die Nag-Hammadi-Texte als Buchbesitz der Pachomianer. Vgl. ebd., S. 172: „Daß irgendein Anachoret oder eine anachoretische Gruppe in der Gegend im Besitz der Codices gewesen ist, kann (...) natürlich nicht ausgeschlossen werden, aber beim jetzigen Stand der Erkenntnis hat die Herkunft der Nag-Hammadi-Codices aus einem Pachomianerkloster die meisten Indizien für sich.“ Bei Goehring, Provenance, S. 234–241 findet sich ein Forschungsüberblick zur Frage der ursprünglichen Besitzer. Er selbst entscheidet sich für pachomianischen Ursprung: „While sure proof of the codices’ Pachomian origin is lacking, the anachronistic nature of the Pachomian sources continues to allow for the possibility of their Pachomian provenance. While Khosroyev’s theory of the codices’ urban origin is certainly possible, the hard evidence is likewise not available to confirm that conclusion. In the end, it too depends on speculation.“ (ebd., S. 253). Montserrat-Torrents, ebd., S. 481 lässt die Frage des Eigentümers offen: „All the hypotheses become equally plausible: a monastery, a sectarian group, private people. On the same ground another minor suggestion is possible: a book dealer.“ Ähnlich vorsichtig ist Böhlig, Bedeutung, S. 140–145.

zuzuschreiben.⁵ Das Interesse des Büchersammlers war offenbar nicht auf die enthaltenen gnostischen ‘Sonderlehren’ gerichtet, sondern vielleicht durch die asketische Ausrichtung der meisten Texte bestimmt. Der ursprüngliche Besitzer der Handschriften könnte ein im Umkreis des Fundorts lebender Asket oder Mönch gewesen sein. Die Vielfalt und der synkretistische Charakter der frühen asketischen Bewegung Ägyptens könnte diese Annahme stützen.⁶

1.1.2.2. *Identität des Textes*

Das „Evangelium Philippi“ (EvPhil) findet sich, nach der in der Forschung üblichen Zählung, im zweiten Kodex als dritte Schrift (NHC II,3) auf den Seiten 51,29 bis 86,19. Leider sind die beidseitig beschriebenen Papyrusbögen sämtlich stark beschädigt. In der dem ‘Schnitt’ zugewandten Hälfte der Blätter sind im Bereich der unteren 10 bis 15 Zeilen große Stücke weggebrochen. Da die Schrift nur in der Sammlung des Nag Hammadi-Fundes überliefert ist und auch dort keine Dublette besitzt, muss man notgedrungen mit zahlreichen Textlücken zurechtkommen.

Auch das Philippusevangelium ist ein Übersetzungstext, dessen Originalsprache vermutlich Griechisch war. Der im Korpus von Nag Hammadi überlieferte Text ist nicht die Originalübersetzung, sondern eine Abschrift, wie typische Abschreibefehler erkennen lassen.⁷ Auf p. 86,18f ist der Text mit dem Titel πεγαγειον πικαταφιαιπιπος, „Das Evangelium nach Philippus“, unterschrieben. Dem Text des EvPhil voraus geht das auf p. 32,10 beginnende und p. 51,27f

⁵ Vgl. Montserrat-Torrents, Social and Cultural Setting, S. 481.

⁶ Vgl. Montserrat-Torrents, Social and Cultural Setting, S. 480: „Translators and scribes belong mostly to different stages of the process of the Library. Translators might be close to the sectarian stage.“ Die griechischen Originale stammen zum Teil wohl aus gnostischen Sekten in Alexandria. Ob diese Sekten allerdings tatsächlich, wie es aufgrund von Epiphanius scheinen kann, bis ins vierte Jahrhundert in Ägypten existierten (ebd., S. 479–480), ist fraglich; vgl. Scholten, Nag-Hammadi-Texte, S. 169–171. Wenn auch die gnostischen Sekten nicht mehr existiert haben mögen, so wurden gnostische Texte dennoch weiterhin gelesen; vgl. Scholten, ebd., S. 172, der darauf hinweist, dass der gnostische Codex Askewianus auch in späterer Zeit gelesen wurde. Goehring, Provenance, S. 242, verweist auf „the strength and diversity of the monastic movement in the Thebaid when Pachomius received his ascetic call“; vgl. Nagel, Gespräche Jesu, S. 240, über die Situation im Ägypten des 4. Jhs.: „nicht nur Laien, sondern auch Kleriker und Mönche öffneten sich den alten und auch neuen Häresien.“ Siehe auch Montserrat-Torrents, Social and Cultural Setting, S. 477–478.

⁷ Vgl. Böhlig, Bedeutung, S. 144. Im EvPhil finden sich z. B. Haplo- und Dittographien.

als πεγαγγελιον πικαταθωμαс untertitelte „Evangelium nach Thomas“. Eine Verbindung von Thomas- und Philippusevangelium ist auch über NHC II hinaus vereinzelt zu belegen. Um 600 begegnet ein „Evangelium nach Thomas“ (Τὸ κατὰ Θωμᾶν Εὐαγγέλιον) gemeinsam mit einem „Evangelium nach Philippus“ (Τὸ κατὰ Φίλιππον Εὐαγγέλιον) in den antihäretischen Schriften des Timotheus von Konstantinopel und des Leontius Scholasticus.⁸ Timotheus und Leontius zufolge wurden Evangelien mit diesen Titeln bei den Manichäern gelesen. Philippus und Thomas nennt auch der Verfasser der gnostischen Schrift „Pistis Sophia“ aus dem Kodex Askewianus zusammen mit Matthäus als Evangelisten.⁹ Es ist von daher zunächst durchaus nahe liegend, im „Evangelium nach Philippus“ aus NHC II den Text erkennen zu wollen, der den genannten Nachrichten zugrunde haben könnte.

Es gibt allerdings noch eine weitere Nachricht über ein Philippusevangelium aus der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts. Epiphanius von Salamis erwähnt in seinem „Arzneikasten“ gegen alle Häresien im Zusammenhang ägyptischer Gnostiker „ein auf den Namen des heiligen Jüngers Philippus erdichtetes Evangelium“ und fügt dem ein längeres Zitat an. In diesem Textstück wird ein „Passwort“ für die Seele mitgeteilt, das deren Weg zurück zum göttlichen Ursprung durch die Reiche der feindlichen Archonten sichern soll.¹⁰ Das Motiv der Seelenreise ist, wie in einer Reihe von gnostischen Texten, auch im EvPhil

⁸ Timotheus von Konstantinopel, De receptione haereticorum (PG 86,1,21 C); und Leontius Scholasticus (auch Pseudo-Leontius von Byzanz), De sectis III,2 (PG 86,1,1213 C): Εὐαγγέλιον κατὰ Θωμᾶν καὶ Φίλιππον. Vgl. Schenke, Philippus, S. 1.

⁹ Pistis Sophia 42–44 (Schmidt/McDermot 70,22–75,6; Übers. Schmidt 44,14–47,8), insbesondere das Herrenwort, das in 43 durch Maria zitiert wird: „In betreff des Wortes, welches Du zu Philippus gesagt hast: ‘Du und Thomas und Matthäus sind es, welchen dreien euch durch das erste Mysterium aufgetragen ist, alle Reden des Lichitreiches zu schreiben und dafür zu zeugen’, höre nun, damit ich verkündige die Auflösung dieses Wortes,—dieses ist, welches Deine Lichtkraft einst durch Moses prophezeit hat: ‘Durch zwei und drei Zeugen soll jede Sache festgestellt werden’; die drei Zeugen sind Philippus und Thomas und Matthäus“ (Schmidt/McDermot 72,10–20; Übers. Schmidt/Till 45,12–19). Vgl. Schenke, Philippus, S. 1.

¹⁰ Epiph., haer. XXVI 13,2–3 (Holl I 292,13–293,1): „Sie bringen ein auf den Namen des heiligen Jüngers Philippus erdichtetes Evangelium vor, des Inhalts: ‘Der Herr hat mir geoffenbart, was die Seele sagen muss, wenn sie in den Himmel aufsteigt, und wie sie einer jeden der oberen Mächte antworten muss, nämlich folgendermaßen: Ich habe mich selbst erkannt und habe mich selbst von überall her gesammelt; ich habe keine Kinder für den Archonten gesät, sondern habe seine Wurzeln ausgerissen und habe die zerstreuten Glieder gesammelt; und ich weiß, wer du bist. Denn ich gehöre zu denen von oben. Und so wird sie freigelassen. Wenn es sich aber findet, dass sie einen Sohn geboren hat, so wird sie unten festgehalten, bis sie imstande ist, ihre eigenen Kinder aufzunehmen und zu sich zu kehren.“ (Übers. Schenke, Philippus, S. 1).

aus NHC II belegt,¹¹ gleichwohl ist dort nirgends das von Epiphanius überlieferte Zitat zu finden. Auch von einem „Passwort“, das die Seele schützt, ist im EvPhil keine Rede, stattdessen sind es hier wohl die sakramentalen Rituale, welche vor dem Zugriff der Archonten bewahren.¹² Eine Beziehung zwischen dem in NHC II,3 überlieferten Text und den genannten Philippusevangelien ist nicht zu erweisen.¹³

1.1.3. *Titel und Eigenart des Textes*

Die in Kodex NHC II,2 und II,3 unmittelbar aufeinander folgenden „Evangelien“ nach Thomas und nach Philippus haben gemeinsam, dass zunächst keines von beiden unsere durch die kanonischen Texte geprägten Erwartungen an ein Evangelium erfüllt. Die Einbettung der hier überlieferten Aussprüche und Bemerkungen in einen erzählten Handlungsstrang fehlt beiden Texten beinahe vollständig. Im Fall des Thomasevangeliums besteht jedoch kaum Anlass, den Titel in Zweifel zu ziehen. Der Text stellt sich dem Leser als die „geheimen Worte“ (ῆθακε εΘΗΠ) des „lebendigen Jesus“ vor, die der „Zwilling Judas Thomas“ aufgeschrieben hat.¹⁴ Innerhalb des Textes sind die einzelnen Sprüche durch wiederkehrende Formeln, wie „Jesus sagte“ (πεχε ΙC), „er sagte“ (πεχαψ) oder „die Jünger/sie sagten/fragten“, deutlich voneinander abgegrenzt.

Im Anschluss an das EvThom wollte man zwar auch das EvPhil als „Sammlung von ganz verschieden langen Sprüchen“¹⁵ beschreiben,

¹¹ So in #127a; vgl. #61c, #77, #106. Siehe dazu unten 2.3.2.3. (Exkurs III).

¹² Dass das Heil der Seele im Verlassen der Welt liegt und dass sie in Gefahr ist, in der Welt festgehalten zu werden, ist aus #61c, #77, #106 und #127a zu erkennen. Aber allenfalls in #49 könnte in der Selbstbezeichnung „Ich bin ein Christ“ (ΔΝΟΚ ΟΥΧΡΙΣΤΙΑΝΟC) so etwas wie ein Passwort anklingen, das allerdings weit von der von Epiphanius wiedergegebenen Formel entfernt ist. In #77, #106 und #127a wird die Seele für die feindlichen Mächte unsichtbar und ungreifbar, weil sie „das vollkommene Licht“ (πτελειον πογοειη) oder, in #127, „das Licht“ angezogen hat. Siehe dazu unten 2.3.2.3. (Exkurs III).

¹³ Neuerdings rechnet Schenke, Philippus, S. 2, entgegen seiner früheren Position (Leipoldt/Schenke, Koptisch-gnostische Schriften, S. 34), mit der Möglichkeit, dass es sich bei den von Epiphanius, Timotheus und Leontius erwähnten Evangelien und NHC II,3 um ein und denselben Text handeln könnte. Wenn auch das Epiphanius-Zitat nicht wörtlich in NHC II,3 enthalten sei, so komme doch „gerade der Topos, den das Epiphanius-Zitat behandelt, nämlich der postmortale Aufstieg der Seele durch die Archontensphären, in unserem EvPhil tatsächlich und auffällig häufig vor.“ Mit Berufung auf Schenke schließt auch Matthews, Philip, S. 138, eine direkte Verbindung nicht aus.

¹⁴ NHC II p. 32,10–11 (Bethge 519): ηαειηε ῆθακε εΘΗΠ εητα ΙC ετοη2 χοογ λγω αφε2αιcoy ῆδι Διαγηιοс ιογλас θωηас.

¹⁵ Till 1 (Einleitung).

doch dem EvThom vergleichbare Anhaltspunkte für eine Spruchsammlung gibt es im EvPhil nicht. Der Text beginnt unvermittelt mit einer Aussage über „Hebräer“ und „Proselyten“, ohne dass der ‘Sprecher’ oder etwas von der vorausgesetzten ‘Sprechsituation’ sichtbar würde. Nur vereinzelt finden sich im EvPhil als solche ausgewiesene Herrenworte¹⁶ und zumeist scheinen sie in einen erörternden Zusammenhang eingebunden zu sein. Auch die Zuschreibung an Philippus wird nicht durch eine dem Anfang des Thomasevangeliums entsprechende Notiz bestätigt. Nur an einer Stelle, in #91, wird der „Apostel Philippus“ als Sprecher genannt (φιλίππος παποστολος πεχαρ χε).¹⁷ Er ist der einzige namentlich genannte Apostel im EvPhil, so dass #91 die Verfasserangabe der Unterschrift motiviert haben könnte. Ein „Evangelium“ ist das EvPhil jedoch nicht.¹⁸ In der Forschungsliteratur zum EvPhil wurde die Rede von „Sprüchen“ wieder aufgegeben und zurückgeblieben ist eine gewisse Ratlosigkeit, um was für eine Art Text es sich hier handeln könnte.

Wie in anderen Kodices aus Nag Hammadi ist im Schriftbild keinerlei Teilung in Absätze sichtbar, Zeile für Zeile wurde vom Anfang bis zum Ende gleichmäßig mit Buchstaben gefüllt, so dass ein bündiger Schriftblock entsteht. Es fehlt nicht nur an optischen Markierungen, auch inhaltliche Zäsuren sind im Fluss der Aussagen oft schwer zu finden. H.-M. Schenke hat als erster Sinneinheiten im Text des EvPhil abgegrenzt, welche er zunächst als „Sprüche“ („Spr.“) bezeichnet hatte,¹⁹ zuletzt jedoch nur mit neutralem Nummernzeichen (#) versah.²⁰ Nachdem er in seiner ersten Übersetzung des Textes (1960) 127 „Sprüche“ unterschieden hatte, erweiterte er diese Zahl durch zusätzliche Zäsuren in der zuletzt verfassten Textausgabe (1997) auf 208 Abschnitte. Die

¹⁶ So beispielsweise #18, #23b, #34b, #54, #55b, #57, #69a, #69e, #72a, #97, #123d.

¹⁷ NHC II p. 73,8–9 (Schenke 56). Vgl. dazu Matthews, Philip, S. 136–137.

¹⁸ Die Benennung des Textes als „Evangelium“ scheint sekundär zu sein; das ist jedoch ganz unabhängig von der etwas eigenartigen Anbringung der Unterschrift auf p. 86 des Kodex zu sehen. Auffällig ist es dennoch, dass das Wort Ιη̄γαρρελη̄η wirkt, als wäre es nachträglich zwischen die Zeilen geschoben (Faksimile, S. 98); vgl. Turner, Gospel, S. 9–10: „The Gospel according to Philip’s title begins on the last regular text line, but is concluded in approximately the usual style for titles, strongly suggesting that the copy immediately before this one was titled so irregularly that the scribe of the Nag Hammadi codices did not immediately recognize it as a title, (...) This irregular ‘title’ in the immediately prior copy may have been a scribe’s or librarian’s conjectural attempt to identify the work, and may well have originated no earlier than the copy.“ Vgl. Matthews, Philip, S. 135.

¹⁹ Leipoldt/Schenke, Koptisch-gnostische Schriften (1960), S. 33–65.

²⁰ Schenke, Das Philippus-Evangelium (1997).

Nummerierung 1–127 der ersten Ausgabe wurde jedoch beibehalten und lediglich durch die Beifügung von Buchstaben (#3a, #3b, #3c) erweitert. Schenke dürfte damit die kleinsten Sinnzusammenhänge im Text NHC II,3 aufgefunden haben.²¹ Seine Nummerierung hat den unbestreitbaren Vorteil, dass Sinneinheiten einfach und einprägsam benannt werden können. Die meisten europäischen Forscher haben daher die Unterteilung in 127 Abschnitte übernommen.²²

Wenn im Folgenden Schenkes Einheiten zugrundegelegt werden, so geschieht dies deshalb, weil diese Struktur zur Übersichtlichkeit der Argumentation beitragen kann.²³ Es bedeutet nicht, dass damit auch Schenkes Urteil über den Charakter des Textes übernommen würde. Schenke teilte zunächst im Wesentlichen die Einschätzung W. W. Isenbergs, demzufolge das EvPhil aus mehr oder weniger unzusammenhängenden Fragmenten verschiedener Quellen bestehe, deren einstiger Zusammenhang inzwischen verloren sei.²⁴ Zuletzt hat Schenke seine Position jedoch dahingehend modifiziert, dass er nun das EvPhil als „Sammlung von Exzerpten (...) möglicherweise aus ein und demselben umfangreichen Werk“ verstand.²⁵ Bei diesem Werk handelte es sich seiner Ansicht nach um alte verlorengegangene „Philippus-Akten (...), deren Missionsreden der ‘Autor’ des EvPhil exzerpiert hätte.“²⁶ Obwohl

²¹ Die Einheiten sind kleiner als die Rewolinskis, der sich weitgehend an Schenkes erste Einteilung hält, obwohl Rewolinski, Use of Sacramental Language, S. 31 als methodische Forderung formuliert: „We must look to the smallest meaningful literary unit, the sentence.“

²² Eine ganz andere Einteilung schlagen Layton, Gnostic Scriptures, S. 329–353, vor, der 1 bis 107 nummeriert, und Wautier, Textes gnostiques, S. 109–136, der 112 Einheiten zählt. Was die Abgrenzung der einzelnen Einheiten angeht, gibt es jedoch mittlerweile einen weitgehenden Konsens.

²³ So hat auch Till 2 (Einleitung) die erste Einteilung von Schenke für seine eigene Textausgabe übernommen, um „nicht dieselbe Verwirrung aufkommen zu lassen, wie sie beim Evangelium nach Thomas herrscht, wo fast jeder Übersetzer eine andere Einteilung und Numerierung hat...“, obwohl er erklärtermaßen an einigen Stellen „anderer Meinung“ ist.

²⁴ Die These Isenbergs wird unten in 1.3.1. gesondert vorgestellt und kritisiert. Eine Übersicht über die unterschiedlichen Forschungspositionen zur Frage der literarischen Charakteristik des EvPhil gibt Martha Lee Turner, On the Coherence, S. 226–248; vgl. diess., Gospel, S. 17–59, sowie Rewolinski, Use of Sacramental Language, S. 4–27. Vgl. auch den knappen Überblick durch Buckley, Conceptual Models, S. 4167–4169. Neuerdings hat auch Dunderberg, School of Valentinus, S. 88 sich der Einschätzung angeschlossen, das EvPhil hätte „no apparent thematic arrangement. Only in a few cases do extracts derived from various sources form larger units dealing with one and the same issue.“

²⁵ Schenke, Exegese, S. 123.

²⁶ Schenke, Philippus, S. 7–8. Es sei „das Anliegen des Bearbeiters gewesen (...),

Schenke dem Text nun ein größeres Maß an Einheitlichkeit zutraute, rechnete er dennoch nicht mit einem verbindenden Gedankenstrang:

Was in diesem Florilegium gesammelt worden ist, sind teils kürzere, teils längere theologische Aussagen zu Fragen der Sakramente und der Ethik. Sie stehen unvermittelt, oder nur durch Ideenassoziation bzw. Stichwortanschluß verbunden, nebeneinander, gelegentlich sogar ohne expliziten Bezugspunkt, und repräsentieren ihrerseits ganz verschiedene Textsorten mit ihren verschiedenen Stilen: Aphorismus, Logion, Vergleich, Bildwort, Gleichnis, Paränesis, Polemik, Exegese, Predigt, Abhandlung.²⁷

Schenke hat sicherlich Recht, wenn er den Text als eine Art Florilegium oder eine Sammlung von Exzerpten ansieht, die vielleicht sogar auf mehrere Quellen zurückgeht, worauf die verschiedenen Textsorten schließen lassen. Er hat aber ebenso Recht, wenn er einen größeren Zusammenhang ahnt, der ihn dazu führt, Missionspredigten einer einzelnen Tradition, nämlich verlorener Philippusakten, im Hintergrund zu vermuten. Diese Einsicht Schenkes in die Einheitlichkeit des Textes ist die Grundlage meiner im Folgenden vorgestellten Interpretationen. Anders als Schenke gehe ich jedoch davon aus, dass der innere Zusammenhang der Exzerpte an vielen Stellen zwar verborgen, aber nicht vollständig zerstört ist. Er kann ans Licht gebracht werden und geht in der Regel über bloße „Ideenassoziation“ und „Stichwortanschluß“ hinaus. Anhand der Interpretationen soll sich zeigen, dass der Sammler, dem das EvPhil zu verdanken ist, sein Material nicht zufällig aneinandergefügt, sondern um Kerngedanken herum geordnet und kommentiert hat.

E. Thomassen hat darauf hingewiesen, dass von der Inkonsistenz des EvPhil auf der Textebene nicht auf die Inkonsistenz des Inhalts geschlossen werden darf. Auch er geht davon aus, dass das EvPhil eine gedankliche Einheit darstellt. Thomassen bietet drei Möglichkeiten an, um den gegenwärtigen Zustand des EvPhil zu erklären. Möglicherweise enthält (1) das EvPhil Exzerpte und ist eine Kompilation älterer Quellen. Es könnte auch sein, dass es sich (2) um persönliche Aufzeichnungen

nur die wichtigen und auffälligen Thesen und Inhalte von deren Missionsreden herauszuziehen“ (ders., Exegese, S. 136).

²⁷ Schenke, Philippus, S. 6. Vgl. hierzu Krause, Rezension zu Schenke, S. 234, der als eine gewisse Schwäche des Kommentars von Schenke den „Wechsel der Beurteilung des literarischen Genus“ ansieht; einerseits ein „Florilegium von Sprüchen aus verschiedenen Quellen“, andererseits „Exzerpte“ aus ein und derselben Quelle. „Diese verschiedenen Ansichten haben ihre Spuren im Kommentar hinterlassen,...“

eines einzelnen Lehrers für seinen Unterricht, für eine Lehrpredigt, oder für seine schriftstellerische Arbeit handelt. Schließlich (3) wäre ein Redaktor vorstellbar, der einen älteren Text absichtlich verschlüsselt hätte, wie Isenberg meint.²⁸ Die These Isenbergs wird in einem eigenen Abschnitt dargestellt und kritisiert werden. Die erste und zweite Möglichkeit scheinen mir beide gleichermaßen wahrscheinlich zu sein, auch schließen sie einander nicht aus.²⁹ Das EvPhil in seiner überlieferten Form geht möglicherweise auf einen Sammler zurück, der Material aus verschiedenen Quellen exzerpiert und kommentiert hat, um eine Darlegung und Verteidigung seiner theologischen Position vorzubereiten.

So beschrieb W. Krause das EvPhil als „eine Abhandlung, die zur Begründung ihrer Lehren auch Material benutzt, das ‘Spruchcharakter’ hat.“³⁰ Und schon ganz zu Anfang der Nag Hammadi-Forschung wurde

²⁸ Vgl. Thomassen, How Valentinian, S. 252–253: „three different situations may be conceived as having contributed to the present state of the text. A process of excerpting and compilation from older written sources is only one possible factor. A second possibility is that *Gos. Phil.* should be interpreted as a series of personal notes made by an individual writer, either for the purpose of oral expansion in a sermon or a teaching situation, or as materials for a written work. Thirdly, there is the distinct likelihood that the text has been rearranged at a stage subsequent to its original composition by a redactor, or even by a scribe arbitrarily displacing passages in the text.“ Er kommt (ebd., S. 279) in seiner Untersuchung zu dem Ergebnis: „Although it appears to draw on older materials and traditions, it expresses a reasonably coherent system of thought, which can have represented the shared beliefs of a community, and is hardly adequately described as an unmethodical collection of disparate quotations.“ Ders., Spiritual Seed, S. 346 schreibt dem Text „catechetical character“ zu und scheint insgesamt (wie Isenberg) an eine Initiationskatechese zu denken.

²⁹ Thomassen, How Valentinian, S. 253, hält alle drei Lösungen für gleichermaßen und zugleich möglich: „these three explanations are not mutually exclusive. Indeed, it may well be that the text which presents itself to us as *Gos. Phil.* is the outcome of several stages of excerpting, collecting, independent note-composition, redaction and scribal confusion, and the history of its textual transmission is so complex that we can never hope to reconstruct it with any degree of confidence.“

³⁰ Krause, Rezension zu Till, S. 181: „...auf diesen ‘Sprüchen’ ruht nicht der Nachdruck. Sie dienen nur zur Veranschaulichung und Stützung der vom Verfasser des Textes gezogenen Schlüsse (...) Daher meint der Rezensent, daß wir hier eine Abhandlung vor uns haben, die zur Begründung ihrer Lehren auch Material benutzt, das ‘Spruchcharakter’ hat. Daher lehnt er die Einteilung des Philipposevangeliums in einzelne kurze Sprüche ab, nicht solche in Sinneinheiten.“ Vgl. auch Rudolph, Response, S. 229: „It is not a collection of sayings like the *Gospel of Thomas*; rather, it is a collection of instructions for the purpose of a homiletic discourse. It gives ‘deeper’, ‘spiritual’ understanding of gnostic-Christian (semi-Valentinian) interpretation of sacraments (foremost) or ritual performances.“ Ähnlich auch Klauck, Apokryphe Evangelien, S. 164. Nach Buckley, Conceptual Models, S. 4168 ist „te most convin-

das EvPhil von J. Doresse als ein einheitlicher und erörternder Text angesehen.³¹ Dieser Eindruck hat sich mir durch die Interpretation der Textstücke bestätigt. Es scheint mir berechtigt zu sein, vom ‘Philippusevangelisten’ zu sprechen, wenn nicht als von einem Autor im strengen Sinne, so aber sicherlich als von einem Kompilator mit konkretem Anliegen. Zumindest die im Folgenden vorgestellten Passagen legen eine solche Einschätzung nahe.³² Der Gedankengang mag verschlungene Wege nehmen, wofür M. R. Desjardins den schönen Vergleich mit einer islamischen Kalligraphie gefunden hat,³³ grundsätzlich aber sind große Passagen des EvPhil als argumentierender Text verstehbar. Anhand der Abschnitte #20 bis #27 wird dies deutlich werden.

1.1.4. *Zu Zeit, Ort und religionsgeschichtlicher Einordnung*

Abgesehen von einigen wenigen Zitaten, vor allem aus den paulinischen Briefen, dem Matthäus- und dem Johannesevangelium, gibt es keine sicheren Anhaltspunkte für eine Datierung des EvPhil, so dass sich der mögliche Zeitraum von der Abfassung der zitierten Schriften bis zur Anfertigung des koptischen Kodex II aus Nag Hammadi, also bis zur Mitte des vierten Jahrhunderts erstreckt. Die Datierungsvorschläge, die bisher in der Literatur geäußert wurden, reichen von der Mitte des

cing advocate of Gos. Phil.’s coherence“ S. Giversen (vgl. ders., Filips Evangeliet, S. 23–24.27); mit Giversen erkennt sie im EvPhil „intelligible, coherent lines of thought“ (ebd., S. 4169). Ebenso sieht sich Gaffron durch die „einheitliche Denkstruktur und Bilderwelt“ des EvPhil veranlasst, die „Abfassung durch einen Autor“ vorauszusetzen, wie er am Ende seiner Untersuchung, Studien, S. 220 (vgl. S. 22), betont. Von der literarischen Einheitlichkeit desEvPhil gehen auch Ménard (vgl. L’Évangile, S. 6) und Sevrin (vgl. Pratique et doctrine, S. 12–13) aus.

³¹ Vgl. Doresse, Livres secrets, S. 240, der das EvPhil erstaunlicherweise als Brief bezeichnet: „une simple épître, mais sans destinataire précisé, un véritable traité controversant de façon vague avec des adversaires jamais nommés.“ Auch Leipoldt, Einführung, S. 2, sieht das EvPhil als ‘erörternden’ Text an.

³² Anders M. L. Turner über das Material zu den sakralen Ritualen in NHC II p. 67–75: „the sacramental material they do contain does not seem to represent a single viewpoint“ (diess., Gospel, S. 208). Es ist freilich nicht ausgeschlossen, dass die ‘Stoffsammlung’ des Philippusevangelisten im Laufe der Überlieferung weiter bearbeitet und durch Auslassungen und Einfügungen entstellt wurde. Marjanen, The Woman, S. 149. 166 nimmt demgegenüber die gedankliche Kohärenz des EvPhil so ernst, dass er inhaltliche Spannungen ausdrücklich nicht durch den Verweis auf disparates Material für erklärbar hält.

³³ Vgl. Desjardins, Sin, S. 92: „Indeed, the means by which the author presents his message resembles, on a literary level, the embroidery of God’s name and attributes by Muslim calligraphers.“

ersten³⁴ bis zur ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts.³⁵ Die Mehrheit der Bearbeiter entscheidet sich für das letzte Drittel des zweiten oder den Anfang des dritten Jahrhunderts. Diese Datierung ist zunächst darin begründet, dass das EvPhil offenbar Lehren der ‘Valentinianer’ voraussetzt, wie sie Irenäus von Lyon schildert. E. Thomassen hat die Frage, ob das EvPhil als ‘valentinianisch’ bezeichnet werden kann, untersucht und bejaht.³⁶ Das schließt nicht aus, dass auch nicht-valentinianisches Gedankengut in den Text eingeflossen sein kann.³⁷ Das Auftreten der valentinianischen Lehrer hat aber dennoch als ein Anhaltspunkt für die Datierung zu gelten.³⁸

³⁴ So Thiering, Date, S. 105.108; vgl. S. 111: „a probable first century setting for parts, perhaps all, of the *Gospel of Philip*“. Thiering zufolge sei im EvPhil die Auseinandersetzung zwischen Juden- und Heidenchristen nachzuweisen, was nicht wahrscheinlich ist; siehe dazu unten 1.3.4.2. Gegen ihre Datierung sprechen nicht zuletzt die Zitate kanonischer Evangelien im EvPhil.

³⁵ Isenberg, Coptic Gospel, S. 348–349, hatte für das griechische Original noch eine Entstehung „anytime before ca. 350–375 A.D.“ für möglich gehalten, da er die Datierung des koptischen Manuskripts mit „the late fourth or early fifth century“ angibt; vgl. ebd., S. 22. Später bezeichnet ders., Introduction, S. 131 das EvPhil als „a collection of statements concerning sacraments and ethics, named for Philip the apostle, probably written in Syria in the second half of the third century A.D.“; vgl. ebd., S. 134–135: „A date in the second half of the third century would suit the many parallels to Gnostic and Christian literature.“

³⁶ Vgl. Thomassen, How Valentinian, S. 279. „...*Gos. Phil.* conforms to known patterns of Oriental Valentinian teaching“

³⁷ Vgl. Schenke, Philippus, S. 8: „Wiewohl also von valentinianischem Charakter, lässt sich das EvPhil aber (seiner Natur gemäß) nicht auf eine bestimmte valentinianische Schule zurückführen und festlegen. Auch müssen nicht alle gnostischen Elemente, die sich in ihm finden valentinianisch sein. Man hat vielmehr von vornherein damit zu rechnen, daß auch Gedankengut anderer gnostischer Richtungen in das EvPhil eingeflossen ist, wie es ja auch sehr bald von nicht-valentinianischen Gnostikern gebraucht werden konnte.“ Zur Fragwürdigkeit religionsgeschichtlicher Zuordnung der NHC-Schriften vgl. Böhlig, Bedeutung, S. 201.

³⁸ Vgl. Schenke, Philippus, S. 4–5: „Der einzige Richtpunkt auf der einen Seite, der *terminus ante quem non*, ist die Wirksamkeit des christlichen Lehrers und Schulhauptes Valentinus (etwa 138–158 in Rom) und das Aufkommen der nach ihm genannten gnostischen Richtung des Valentinianismus, weil das EvPhil nämlich eindeutig valentinianische Vorstellungen und Begriffe enthält. Da deren Charakter und die Art, wie sie erscheinen, eine gewisse Entwicklung der valentinianischen Schule vorauszusetzen scheinen, wird man für die mutmaßliche Auffassungszeit nicht zu nahe an der -Zeit Valentins selbst bleiben dürfen.“ Vgl. ebd., S. 8: das EvPhil „ist ein gnostischer, und zwar ein valentinianischer Text: von einem Valentinianer für Valentinianer aus valentinianischem Textgut kompiliert.“ Vgl. Gaffron, Studien, S. 70, der das EvPh aufgrund des voll ausgebildeten valentinianischen Systems in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts datiert. Ebenso Turner, Gospel, S. 8, was sie zur Annahme von „a second or third century date of composition“ veranlasst.

Andrerseits könnte die spärliche Zitation nur einer kleinen Auswahl neutestamentlicher Schriften ein Indiz dafür sein, dass die Zusammenstellung des EvPhil in die Endphase der Kanonbildung fällt.³⁹ Vor allem aber ist für die Datierung relevant, dass das EvPhil zu einer Zeit entstanden ist, in der die Grenzen zwischen ‘Orthodoxie’ und ‘Häresie’ noch fließend waren, wie die Interpretation im Folgenden immer wieder zeigen wird.⁴⁰ Die Situation scheint der ähnlich zu sein, mit der sich Irenäus konfrontiert sah, weshalb eine Entstehung des EvPhil im letzten Drittel des zweiten Jahrhunderts am wahrscheinlichsten sein dürfte.⁴¹ Schließlich passt auch die Art und Weise, wie die sakramentalen Rituale im EvPhil behandelt werden zu dieser Datierung.⁴² Freilich sind derartige Überlegungen mit dem Vorbehalt zu versehen, dass unsere Kenntnisse über das Christentum des zweiten Jahrhunderts auf einer relativ schmalen Textbasis ruhen und sich daher kaum sagen lässt, ob die kirchliche Entwicklung überall mit der selben Geschwindigkeit

³⁹ Erstmals hat dies Wilson, New Testament, S. 291, bemerkt: „The range of the author’s knowledge of the New Testament seems to reflect a fairly early stage in the history of the Canon.“ Vgl. Gaffron, Studien, S. 70, der ebenfalls annimmt, dass das griechische EvPhil in einer Zeit entstand, „in der die Überlieferung der Herrenworte noch im Fluß war“. Segelberg vertrat auf der Grundlage seiner Beobachtungen zur Verwendung des NT im EvPhil sogar eine relativ frühe Datierung; vgl. Segelberg, Gospel of Philip, S. 211: „The mid second century or the early part of its second half is the period when one would expect to find this kind of incomplete collection of New Testament writings. (...) Thus the Gospel of Philip may be somewhat younger than is generally thought.“ Vgl. ebd., S. 207. Stroud, Problem, S. 214–220 (ders., Ritual, S. 30), verweist auf „transmission formulas“, durch welche in einer für die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts typischen Weise auf apostolische Autorität verwiesen werde.

⁴⁰ Vgl. auch Koschorke, Namen, S. 318–319, zu #11ff. „Die hohe Einschätzung der Gefahr, die Häufigkeit solcher Vorwürfe ist nur in einer Situation verständlich, in der die klaren Fronten des 3. Jahrhunderts noch nicht bestehen, in der sich ‘pseudonyme Gnosis’ und ‘nicht-feststehende Kirche’ noch nicht am, sondern im Begriff scheiden.“ Ders., Polemik, S. 187, datiert das EvPhil in die Wende vom zweiten zum dritten Jahrhundert.

⁴¹ Vgl. Gaffron, Studien, S. 70, der erklärt, man dürfe nicht „über das Jahr 200 hinausgehen“, da sich zu jener Zeit (...) tiefgreifende Wandlungen vollzogen und sich die Fronten zwischen Kirche und Gnosis verhärteten.“ In dieser Richtung formuliert bereits Stead, Rezension zu Wilson, S. 418–419: „Yet the work is not controversial; no post-apostolic teacher is mentioned, and the Valentinian features are neither paraded nor insinuated, but simply presented alongside what we should consider orthodox material. The writer seems unconscious of tensions within the Christian body, and suggests a period, perhaps in the latter half of the second century, before Irenäus had appeared to reassert the claims of historical and biblical Christianity as the distinctive possession of the universal Church.“ Kürzlich hat sich auch Dehandschutter, Readers of Luke, S. 35, aus ähnlichen Gründen für das zweite Jahrhundert entschieden.

⁴² Vgl. Stroud, Problem of Dating, S. 148.

verlief und denselben Stand erreichte, so dass auch eine Entstehung am Anfang des dritten Jahrhunderts nicht auszuschließen ist.

Was die Herkunft des Textes angeht, so besteht ein gewisser Konsens, dass er aus Syrien stammen dürfte.⁴³ Zu dieser Annahme veranlassen vor allem die syrischen Wörter und Etymologien in #19, #47 und #53.⁴⁴ Zweimal, in #19 und in #53, wird die Sprache „Syrisch“ (μῆτρα γῆ) explizit erwähnt,⁴⁵ so dass an eine Gemeinde zu denken ist, für welche die „syrische“ Sprache von Bedeutung war.⁴⁶

1.1.5. *Zur Forschung*

Die Grundlage der im Folgenden vorgeschlagenen Interpretationen ist die Arbeit von H.-M. Schenke. Über beinahe 40 Jahre hinweg hat sich Schenke immer wieder mit dem EvPhil auseinandergesetzt und seine Forschungen 1997 in einem großen Kommentar zusammengefaßt, in den er kritisch die älteren Kommentare von Wilson (1962), Borchert (1967) und Ménard (1967), sowie die einschlägigen Monographien einbezieht. Seine Edition, die er in ständigem Austausch mit B. Layton erstellt hat, und die ausführlichen philologischen Erläuterungen ermöglichen auch Nicht-Koptologen einen Zugang zu diesem schwierigen

⁴³ Anders Borchert, Analysis, S. 18, der von ägyptischem Milieu ausgeht und annimmt „that the editor of the EvP. (= EvPhil. HS) was an Egyptian Gnostic or a former Alexandrinian like Valentinus“. Neuerlich stellt auch Thomassen, Spiritual Seed, S. 400, Anm. 16 die syrische Herkunft in Frage.

⁴⁴ Vgl. Schenke, Philippus, S. 5: „Wenn die syrische ‘Spur’ stimmt, dann ist aber Ostsyrien, d.h. ein echt zweisprachiges Milieu wie in Edessa (Layton), eher in Betracht zu ziehen als einfach die Gegend um Antiochia herum in Westsyrien (so z. B. Krause).“ Mit syrischem Ursprung rechnet auch Isenberg, Introduction, in: Layton 134–135; Tripp, Sacramental System, S. 258; Ménard, Beziehungen, S. 317; Gaffron, Studien, S. 65. Gaffron, ebd., S. 66, entscheidet sich für Antiochien als Entstehungsort, denn hier hat es seit frühesten Zeit eine christliche Gemeinde gegeben, hier sind Anfang des 2. Jahrhunderts—wie die Ignatiusbriefe bezeugen—christliche Gnostiker aufgetaucht, die die Gemeinde verwirrt haben.“ (Vgl. Böhlig, Bedeutung, S. 164.) Entsprechend der neueren Datierung der Ignatianen (siehe unten Anm. 1065) wäre der Philippusevangelist möglicherweise Zeitgenosse des Verfassers der Ignatianen.

⁴⁵ NHC II p. 56,8 und p. 63,22 (Schenke 22 und 36). Das griechische συριατί entspricht allerdings nicht dem Gegenstand der modernen syrischen Sprachwissenschaft, sondern deckt einen weiteren Umkreis ab; vgl. Böhling, Bedeutung, S. 159. Zu aramäischem Elementen im EvPhil vgl. ebd., S. 159f.162f.

⁴⁶ Darüberhinaus lassen sich noch andere mögliche Anzeichen für ein syrisches Umfeld des Philippusevangelisten finden: Vgl. Segelberg, Gospel of Philip, S. 205, mit Verweis auf Gaffron: „the Gospel of Philip seems to share some peculiarities with the Diatessaron and the Cretonian Syriac translation; in other cases the text type is that of the Codex Bezae, the Vetus Latina and the Vetus Syra.“ Weitere Indizien und Parallelen in der syrischen Literatur benennt Ménard, Beziehungen, S. 317–321.

Text. Für meine Arbeit habe ich zumeist Text und Übersetzung Schenkes übernommen. Nur an wenigen Stellen, an denen die Übersetzung durch Schenkes Interpretation in einer Richtung gefärbt ist, die ich meine, nicht teilen zu können, habe ich die Übersetzung verändert. Dies ist jeweils in den Fußnoten vermerkt. Schenkes Ausgabe des koptischen Textes zeichnet sich im Vergleich zur Ausgabe von Layton durch die Bereitschaft aus, Lücken in größerem Umfang zu ergänzen. Wie in der Übersetzung Schenkes sind die ergänzten Stücke von mir durch eckige Klammern [...] gekennzeichnet. Gelegentlich wurde auf die Ergänzung Schenkes verzichtet, an einer einzelnen Stelle, in #97, wurde eine andere Ergänzung vorgeschlagen.⁴⁷

Eine ausführliche Darstellung der Forschung kann hier unterbleiben, da seit dem Bericht in der Arbeit von M. L. Turner,⁴⁸ auf den auch schon Schenke verwiesen hat,⁴⁹ keine größere Monographie zum EvPhil erschienen ist. Die Frage der Sakamente wurde bisher insbesondere von Isenberg (1968), Gaffron (1969), Sevrin (1972) und Rewolinski (1978) mit je anderen Akzentsetzungen untersucht. Die Arbeit von Isenberg wird unten in einem eigenen Abschnitt vorgestellt,⁵⁰ die Thesen von Gaffron und Sevrin werden ausführlich in den Fußnoten herangezogen, ebenso die Rewolinskis. Kürzlich hat A. D. DeConick den Sakamenten im EvPhil einen größeren Aufsatz gewidmet: „The True Mysteries. Sacramentalism in the *Gospel of Philip*“ (2001), in dem sie sich in erster Linie dem „Brautgemach“ zuwendet. DeConick weist zu Recht darauf hin, dass ein Forschungskonsens zur Frage der Sakamente im EvPhil immer noch ein Desiderat ist.⁵¹ Auch DeConicks Überlegungen sollen hier kritisch vorgestellt werden.⁵²

Zur Klärung sei noch angefügt, dass die im Folgenden für die koptische Grammatik gebrauchten Fachtermini die von W. C. Till sind.⁵³

⁴⁷ Siehe unten 3.5.3.

⁴⁸ Vgl. Turner, *Gospel*, S. 17–59; diess., *Coherence*, S. 226–248. Turner erstellt ihren Bericht vor allem hinsichtlich der Frage nach der Einheitlichkeit des EvPhil. Vgl. auch den Forschungsbericht bei Sfameni Gasparro, *Vangelo*, S. 4109–4124; Rewolinski, *Use of Sacramental Language*, S. 4–27; Buckley, *Conceptual Models*, S. 4167–4168.

⁴⁹ Vgl. Schenke, *Philippus*, S. 10.

⁵⁰ Siehe unten 1.3.1.

⁵¹ Vgl. DeConick, *True Mysteries*, S. 226; *Entering God's Presence*, S. 484.

⁵² Siehe unten 1.4.2. Der Aufsatz von 2001 ist die überarbeitete und erweiterte Fassung ihres Aufsatzes von 1998: „*Entering God's Presence: Sacramentalism in the Gospel of Philip*“.

⁵³ Eine Zusammenschau der verschiedenen Terminologien findet sich bei Plisch, *Einführung*, S. 113.

1.2. „SAKRAMENTE“ IM PHILIPPUSEVANGELIUM?

1.2.1. *Zur Klärung der Begriffe*

Bei der Interpretation der in dieser Arbeit vorgestellten Textstücke aus dem EvPhil geht es um die ‘Sakamente’, die in der Gemeinde der Adressaten des Philippusevangelisten gefeiert werden. Es geht um die Frage, ob der Philippusevangelist ein spezifisch ‘gnostisches’ Konzept der Sakamente vorstellt, und darum, ob und wie diese Sakamente von den Sakamenten der ‘Kirche’ zu unterscheiden sind. ‘Sakament’, ‘Gnosis’ und ‘Kirche’ sind in religions- und theologieschichtlichen Untersuchungen zur Frühzeit des Christentums geläufige Begriffe, die helfen, Unterschiede zu benennen. Gleichwohl sind es Begriffe, denen eine charakteristische Unschärfe eignet, und die daher nicht unkommentiert verwendet werden können. Selbstverständlich kann keiner von ihnen hier ‘definiert’ werden, dennoch ist es sinnvoll, wenigstens die Einschränkungen darzulegen, die beim Gebrauch dieser Begriffe mitgedacht sind.

a) ‘Gnosis’:

Ein wesentlicher Teil der modernen Forschung zur Gnosis widmet sich der Frage, was unter ‘Gnosis’ zu verstehen ist. Der Verweis auf die „Probleme“ bei der Beantwortung dieser Frage ist sozusagen ein eigenes Genre der Fachliteratur geworden.⁵⁴ Im Jahr 1966 hat man anlässlich der internationalen Tagung in Messina zum Thema „Le origini dello Gnosticismo“ versucht, eine einheitliche Terminologie zu schaffen. Entsprechend dem ‘Schlussdokument’ von Messina sollte ‘Gnosis’ künftig als ein „Wissen um göttliche Geheimnisse“ von ‘Gnostizismus’ als Bezeichnung „einer bestimmten Gruppe von Systemen des zweiten Jahrhunderts nach Christus“ unterschieden werden.⁵⁵ Diese Terminologie hat die Begriffsprobleme nicht gelöst und konnte sich, zumindest im deutschsprachigen Raum, nicht durchsetzen,⁵⁶ sie hat sie jedoch

⁵⁴ Stellvertretend seien nur die in dieser Arbeit zitierten Untersuchungen genannt: Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*; Schenke, *Hauptprobleme der Gnosis*; Rudolph, „Gnosis“ and „Gnosticism“—The *Problems of their Definition...*; Scholten, *Probleme der Gnosisforschung*; King, *The Politics of Syncretism and the Problem of Defining Gnosticism*.

⁵⁵ Documento finale, S. XXIX. Marksches, *Christliche Religionsphilosophie*, S. 50–52 legt den Hintergrund dieses Definitionsversuches dar.

⁵⁶ Vgl. Rudolph, *Gnosis*, S. 65: „Diese Auseinanderreißung der beiden im Grunde

eine Zeit lang in den Hintergrund treten lassen. Gegenwärtig wird von einer „Wiedereröffnung der Debatte, was Gnosis eigentlich sei“, gesprochen.⁵⁷ Wenn auch das Begriffsproblem hier kaum zu umreißen ist, so scheinen mir dennoch einige Anmerkungen im Hinblick auf die folgenden Untersuchungen zum EvPhil sinnvoll.

Bereits Irenäus hat das Wort ‘Gnosis’ (*γνῶσις*) aus der philosophischen Spekulation seiner Gegner aufgegriffen und begonnen, es in der Richtung eines häresiologischen Fachbegriffs umzuformen. Er schreibt sein großes Werk gegen die Häresien zur „Überführung und Widerlegung der fälschlich so genannten Gnosis“ und nennt einige seiner Gegner „Gnostiker“.⁵⁸ Seinem Beispiel meinte die kirchengeschichtliche Forschung folgen zu können und fasste den Großteil der Häresien,

historisch und wissenschaftsgeschichtlich zusammengehörigen Namen ist allerdings nicht sehr sinnvoll und hat sich auch allgemein nicht durchgesetzt.“ Vgl. ders., „Gnosis“ and „Gnosticism“, S. 39–40. Auch Holzhausen, Gnostizismus, S. 58.64 sieht das neugeschaffene Kunstwort ‘Gnostizismus’ nicht als nützlich an. Zur Kritik vgl. weiter Marksches, Christliche Religionsphilosophie, S. 50–55; Williams, Rethinking, S. 27–28; King, What is Gnosticism?, S. 169–171. Hingegen Scholten, Art. Gnosis II, Sp. 804: „eine Sprachregelung..., die trotz aller Bedenken sinnvoll ist“; ebenso Wilson, Art. Gnosis/Gnostizismus, S. 536.540. Jenseits der inhaltlichen Einwände dürfte die mangelnde Akzeptanz des Vorschlags in Deutschland auch auf sprachästhetische Einwände gegen den Gebrauch des Adjektivs „gnostizistisch“ zurückzuführen sein; Scholten, ebd., Sp. 804, schlägt daher vor: „Die Benutzung des Wortes ‘gnostisch’... sollte die Beziehung auf G. (= Gnosis) od. Gz. (= Gnostizismus) erkennen lassen od. durch treffendere Worte ersetzt werden.“

⁵⁷ Marksches, Christliche Religionsphilosophie, S. 48. Marksches, ebd. gibt einen knappen Überblick über die gegenwärtige Literatur zum Gnosisproblem.

⁵⁸ „Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως (vgl. 1 Tim 6,20–21). Zum polemisch häresiologischen Ursprung des Begriffs ‘Gnosis’ vgl. King, What is Gnosticism?, S. 2–3. Hafner, Selbstdefinition, S. 388 zufolge machte Irenäus die „pseudonyme Gnosis“ zu einer „eigenen systematischen Größe (...) Sie war der Dachbegriff für seine Konstruktion...“ Es darf aber nicht übersehen werden, dass Irenäus die von ihm gemeinte ‘Gnosis’ ausdrücklich als *ψευδώνυμος* charakterisieren muss. Vgl. auch Holzhausen, Gnostizismus, S. 60: der Titel von Irenäus Schrift zielte „nicht auf den Namen der Bewegung, sondern konkret auf die von den einzelnen Gruppen beanspruchte Erkenntnis“. Zum Gruppennamen ‘Gnostiker’ vgl. Brox, Γνωστικοί, S. 108–111; zustimmend Hafner, Selbstdefinition, S. 367–368. Holzhausen weist darauf hin, dass der irenäische Sprachgebrauch von der Selbstbezeichnung der verhandelten Häretiker zu unterscheiden ist; diese sahen sich in erster Linie als Christen (Gnostizismus, S. 64–65.67.73). Als Fremdbezeichnung hat Irenäus dem Begriff zwar die Funktion eines Namens verschafft (ebd., S. 67.70.73), Holzhausen schränkt jedoch ein: „Irenäus hat damit den modernen Gebrauch (sc. des Begriffs ‘Gnostiker’ HS) immerhin vorbereitet, wenn auch nicht (...) vorweggenommen. Denn Irenäus benennt nur eine einzige häretische Gruppe mit dem Namen ‘Gnostiker’; (...) auch bei Irenäus ist keine Spur davon zu finden, daß etwa die Gesamtheit der von ihm behandelten Häresien ‘Gnostiker’ zu nennen wäre.“ (ebd., S. 73).

die Irenäus und seine unmittelbaren häresiologischen Nachfolger beschrieben haben, unter dem Namen ‘Gnosis’ oder ‘Gnostizismus’ zusammen.⁵⁹ ‘Gnosis’ und ‘Gnostizismus’ als Bezeichnungen einer mehr oder weniger fest umrissenen Vorstellungswelt sind Konstrukte der neuzeitlichen Forschung. Ein antiker Sammelname mit ähnlicher Bedeutung existiert nicht.⁶⁰ Der umfangreiche Fund ‘gnostischer’ Originalschriften bei Nag Hammadi hat die Gnosisforschung in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts intensiviert und die Zweifel bestärkt, ob ein einzelner Oberbegriff ‘Gnosis’ der Vielfalt des so bezeichneten religiöns geschichtlichen Phänomens gerecht werden kann.⁶¹

Kürzlich wurde deshalb von M. A. Williams sogar vorgeschlagen, in historischen Untersuchungen ganz auf die Bezeichnung ‘Gnostizismus’ (oder ‘Gnosis’) zu verzichten.⁶² Williams schlägt als alternative Kategorie „biblical demiurgical“ vor, da sie weniger durch alte Fehler belastet sei. Hierzu hat jedoch H.-J. Klauck treffend bemerkt: „An den Begriffen liegt nicht viel, abgesehen davon, dass wir einige Allgemeinbegriffe brauchen, um Phänomene benennen und uns darüber verständigen zu können.“⁶³ Auch K. L. King sieht, obwohl sie sich Williams’ Analyse der terminologischen Probleme grundsätzlich anschließt, eine radikale Änderung der Terminologie für unnötig an. Sie plädiert hingegen dafür, die historische Bedingtheit der Begriffe zu erkennen und sie als vorläufiges, heuristisches Werkzeug transparent zu machen.⁶⁴

⁵⁹ In der Übernahme häresiologisch apologetischer Sprach- und Denkformen sieht K. King zu Recht eine entscheidende Belastung neuzeitlicher Gnosisforschung (vgl. *What is Gnosticism?*, S. 2–3.218–229).

⁶⁰ Vgl. Holzhausen, *Gnostizismus*, S. 74: „Wenn man heute also versucht, das Gemeinsame zu finden von so unterschiedlichen Gruppen wie Simonianern, Basilidianern, Markioniten und Valentinianern, um von Manichäern und Mandäern ganz zu schweigen, so mag dieser Versuch berechtigt sein, sollte aber von der Einsicht begleitet sein, daß man in der Antike eine solche übergreifende Gruppenbildung nicht kannte, jedenfalls nicht durch einen gemeinsamen Namen zum Ausdruck brachte.“ Ähnlich Williams, *Rethinking*, S. 7.

⁶¹ Vgl. Williams, *Rethinking*, S. 4, der am Begriff „Gnosticism“ kritisiert, dass er zu viele verschiedenartige Erscheinungen zusammenfassen soll, und deshalb ‘leer’ wird: „The problem (...) is with a word (...) that has come to mean too much, and therefore perhaps very little.“

⁶² Vgl. Williams, *Rethinking*, S. 263–266. Zur Kritik an Williams vgl. King, *What is Gnosticism?*, S. 214–216.

⁶³ Klauck, *Himmlisches Haus*, S. 33.

⁶⁴ Vgl. King, *What is Gnosticism?*, S. 2–4. Vor allem geht es darum, die vermeintliche Einheitlichkeit des so bezeichneten Phänomens, die aus der altkirchlichen Gegenüberstellung von ‘Häresie’ und ‘Orthodoxie’ übernommen wird, zu hinterfragen und die Vielfalt in den Blick zu rücken (vgl. ebd., S. 228–233). Allerdings wird auch King in der Weise verstanden, dass das Festhalten an der Kategorie ‘Gnosis’ nur vorübergehend

Hält man daran fest, bestimmte religionsgeschichtliche Phänomene des zweiten Jahrhunderts als ‘gnostisch’ zu bezeichnen, so hat man sich damit auseinanderzusetzen, dass mit dem Versuch einer Antwort auf die Frage nach der gemeinsamen Eigenart dieser Phänomene üblicherweise die Frage nach deren Ursprung verbunden wird: Ist ‘Gnosis’ unabhängig vom Christentum entstanden, ja vielleicht älter als dieses, so dass dessen Herausbildung dadurch mitbeeinflusst sein könnte?⁶⁵ Oder hat vielmehr ‘Gnosis’ das Christentum zur Voraussetzung?⁶⁶ Die teilweise sehr emotional geführten Debatten⁶⁷ sind hier nicht wiederzugeben. K. L. King hat zudem vermutlich Recht, wenn sie die Suche nach dem Ursprung der Gnosis als eine dem Phänomen unangemessene Fragestellung ansieht, da diese Fragestellung ein Erbe der antiken antihäretischen Literatur des zweiten Jahrhunderts ist und den Blick auf die Vielfältigkeit der gnostischen Strömungen verstellt.⁶⁸

Das Studium der neuen Quellen aus Nag Hammadi hat die Differenzierung sehr unterschiedlicher gnostischer Weltmodelle befördert. Das ‘Gemeinsame’ dieser Weltmodelle bleibt allerdings unscharf.⁶⁹

sein kann, so in der Rezension zu „What is Gnosticism?“ von Gilhus, S. 213: „...she (= King HS) continues to use the term. I read this as provisional. The term will be abandoned once one knows more about the variety that was early Christianity.“

⁶⁵ Vgl. Schenke, Was ist Gnosis?, S. 182.

⁶⁶ Vgl. Marksches, Christliche Religionsphilosophie, S. 56–60. Marksches beschreibt Gnosis als „den Versuch, das Christentum durch konsequente Platonisierung und Mythologisierung einer (Halb-)Bildungselite nahezubringen“, was eine „Verbreiterung“ der Theologie in die Fragen der „Protologie und Eschatologie“ hinein bedeute (ebd., S. 58; vgl. 63). Marksches führt damit den Ansatz Harnacks weiter, der Gnosis als „acute Verweltlichung resp. Hellenisirung des Christentums“ sieht (ders., Lehrbuch, S. 250; vgl. Dogmengeschichte, S. 63.65). Eine Systematisierung der in der Ursprungsfrage vertretenen Standpunkte gibt King, What is Gnosticism?, S. 172.

⁶⁷ Marksches, Christliche Religionsphilosophie, S. 56 berichtet davon, dass seine Thesen in den Reihen der Messina-Gelehrten als „reaktionärer Wind“ bezeichnet worden seien, und er selbst (ebd., S. 54) wendet seinerseits gegen die Vorschläge von Messina ein, dass „sie eben doch gar nicht so weit von den klassischen Vorwürfen der christlichen Antike gegen die Gnosis entfernt sind, wie die Kolloquiumsteilnehmer von 1966 bis heute meinen...“ Unverständlich ist Marksches‘ (ebd., S. 67, Anm. 22) Kritik an Rudolph, der selbst dem Messinavorschlag kritisch gegenübersteht (ders., „Gnosis“ und „Gnosticism“, S. 39–40, mit Anm. 28).

⁶⁸ Vgl. King, What is Gnosticism?, S. 169–190.220–221; zur Unmöglichkeit der Herleitung aus einem einzelnen Ursprung schreibt sie S. 188: „...that would be impossible, both because Gnosticism is not a monolithic phenomenon with a single point of origin, and because ancient cultural hybridity does not allow for one tradition to originate wholly within or outside of another.“

⁶⁹ Vgl. Schenke, Was ist Gnosis?, S. 193: „Je deutlicher die Konturen der einzelnen Spielarten von Gnosis werden, also z. B. Sethianismus, Simonianismus, Valentinianismus, (...), desto mehr verliert die ‘Gnosis’ als das umgreifende Ganze seine Bestimmtheit.“ (Vgl. ebd., S. 195). Vgl. auch King, What is Gnosticism?, S. 153–164.

Einerseits wird Gnosis oft als Daseinshaltung oder, mit H. Jonas, als „Geist“ der Spätantike beschrieben,⁷⁰ andererseits soll diese Daseinshaltung typologisch anhand einer Liste von ganz konkreten Motiven und Anschauungen, die aus den erhaltenen Texte erhoben wurden, inhaltlich umrissen werden.⁷¹ Jenseits besonderer Akzentsetzungen enthalten solche Listen eine Reihe von regelmäßig genannten Kernmotiven.⁷² Es ist dies die Unterscheidung des ‘wahren’, ganz fremden, transzendenten Gottes vom minderen, unfähigen oder sogar bösen Schöpfergott,⁷³ der damit verbundene „antikosmische Dualismus“,⁷⁴ sowie die Vorstellung von einem göttlichen Funken im Menschen, dessen ‘Fall’ in die materielle Welt durch ein mythologisches Drama erklärt wird. Durch (Selbst-) Erkenntnis kann der Mensch den göttlichen Funken, den er in seinem Inneren trägt, aus der Welt heraus befreien,⁷⁵ wobei diese Erkenntnis nur durch eine Offenbarung, durch einen ‘Ruf’ aus der ‘anderen’ Welt, möglich wird. Zum mindest in der christlichen Gnosis ist der ‘Rufer’ der göttliche Erlöser.⁷⁶

⁷⁰ Vgl. dazu Schenke, Hauptprobleme, S. 116–118; ders., Was ist Gnosis?, S. 192–197.

⁷¹ Kritisch bemerkt Williams, Rethinking, S. 5, zur in der Forschung üblichen Form der Problematisierung des Begriffs ‘Gnosis’: „Modern treatments of ‘gnosticism’ often do, in fact, include some (...) disclaimer acknowledging the multiplicity of phenomena involved, but the discourse normally moves quickly to the enumeration of features that, it is claimed, really make all these movements one thing ‘gnosticism’.“

⁷² So z. B. die 5 von Harnack, Dogmengeschichte, S. 67–68 aufgelisteten „Grundlehrten“ (vgl. die Liste von 6 „Grundlehrten“ in ders., Lehrbuch, S. 255–257); konstitutive Merkmale nennt auch das Schlussdokument von Messina (Documento finale, XXIX–XXXII); Wilson, Art. Gnosis/Gnostizismus, S. 802–803, führt 5 „Hauptmerkmale“ auf; Torini, Art. Gnosis I, Sp. 802–803, 4 „Wesensmerkmale“. Marksches, Art. Gnosis/Gnostizismus II, Sp. 1045 (= ders., Gnosis, S. 25–26) gibt einen Katalog mit 8 Punkten, der weitgehend mit den 7 Punkten von Ulrich, Christentum I, S. 276–277 übereinstimmt.

⁷³ Vgl. Wilson, 2. Hauptmerkmal; Marksches, Punkt 1 und Punkt 4, entsprechend Ulrich.

⁷⁴ Vgl. in Messina den Punkt V des Documento finale (S. XXXII), das jeweils 1. Merkmal bei Wilson und Torini, sowie Marksches, Punkt 3 (vgl. Ulrich) und Punkt 8. Zur Kritik am „antikosmischen Dualismus“ als Kriterium für ‘Gnosis’ vgl. Williams, Rethinking, S. 96–115; King, What is Gnosticism?, S. 192–201; Scholten Probleme, S. 494–495.

⁷⁵ Vgl. Documento finale, S. XXIX–XXX; Wilson, 2., 3., 4. und 5., Torini, 2., 3. und 4. Merkmal; Marksches, Punkte 5,6,7 (entsprechend Ulrich). Im Zusammenhang mit der Schilderung des ‘Falls’ wird meist eine Stufenfolge göttlicher Zwischenwesen eingeführt; vgl. Marksches, Punkt 2 (entsprechend Ulrich).

⁷⁶ Die Frage, ob die Ankunft einer göttlichen Erlösergestalt in der Welt als Bedingung der Erlösung angesehen wird (vgl. Harnack, Punkt 5; Marksches, Punkt 6; entsprechend Ulrich), hängt davon ab, ob der Ursprung der Gnosis im Christentum gesehen wird (vgl. Marksches, Art. Gnosis/Gnostizismus II, Sp. 1045–1046) oder aber unabhängig

Derartige Motivkataloge dürfen nicht vergessen lassen, dass so nicht mehr als ein gemeinsamer Nenner angegeben werden kann. Kaum einer der für die ‘Gnosis’ beanspruchten Quellentexte weist unbestritten alle zu Kriterien erhobenen Motive auf.⁷⁷ Die Kriterien sind, wie C. Scholten feststellt, „idealtypisch-abstrakt und erfüllen nur die Funktion, ihnen ganz oder teilweise entsprechende Phänomene von andersgearteten in den antiken Schriften zu unterscheiden.“⁷⁸ Es gibt kein gnostisches ‘Bekenntnis’ im zweiten Jahrhundert, anhand dessen sich Zugehörigkeitsfragen klären ließen. Die Ränder der ‘gnostischen’ Gedankenwelt bleiben unbestimmt.⁷⁹

Eine möglichst allgemeine Definition der Begriffe ‘Gnosis’ oder ‘Gnostizismus’ ist für die in dieser Arbeit vorgestellten Überlegungen zum EvPhil nicht nötig. Der untersuchte Bereich ist insofern eingegrenzt, als sowohl das EvPhil als auch die wichtigsten der herangezogenen Vergleichstexte aus dem Nag-Hammadi-Fund zu einer Textgruppe gehören, die in der Forschung als verwandt erkannt sind und unter der Bezeichnung ‘Valentinianismus’ zusammengefasst werden.⁸⁰ Entsprechend der gegenwärtig üblichen Sprachkonvention sind also vor allem Vorstellungen dieses relativ begrenzten Bereichs im Folgenden als ‘gnostisch’ bezeichnet, so problematisch dies sein mag.

Von ‘Gnostikern’ soll jedoch nicht allein in Bezug auf bestimmte Inhalte die Rede sein, sondern in einer Weise, die der antiken Verwendung des Wortes nahe kommt. ‘Gnosis’ ist ein außeralltägliches Wissen, das nicht jedermann ohne weiteres zugänglich ist. J. Holzhausen erinnert daran, dass im zweiten Jahrhundert „die Selbstbezeichnung ‘Gnostiker’ nur für einige wenige Gruppen überliefert wird, die mit dem Titel ‘Erkennende’ ihre Überlegenheit über alle anderen Menschen kundtun,

vom Christentum (vgl. Schenke, Was ist Gnosis?, S. 193; gegen die Charakteristik der Gnosis als „Erlösungsbewegung“ ebd., S. 194–195).

⁷⁷ Zur Kritik der idealtypischen Beschreibung von ‘Gnosis’ vgl. Williams, Rethinking, S. 27.43–50; King, What is Gnosticism?, S. 12–14.224–228. King, ebd., S. 227–228, betont aber ausdrücklich, dass die Benennung von Merkmalen unter der Voraussetzung sinnvoll ist, dass sie als bedingt und provisorisch erkannt werden.

⁷⁸ Scholten, Probleme, S. 485.

⁷⁹ Scholten, Probleme, S. 483: „Kein ‘Gnostiker’ hat sich selbst in der Antike als bekennendes Mitglied der ‘Gnosis’ gesehen oder wurde als solcher wie ein Jude oder Christ als Mitglied einer eigenen Religionsgemeinschaft ‘Gnosis’ wahrgenommen.“ Ähnlich Holzhausen, Gnostizismus, S. 64.66.

⁸⁰ Siehe oben 1.1.3. Zur Klassifikation „Valentinianismus“ und deren provisorischem Charakter vgl. King, What is Gnosticism?, S. 154–156.158–164.

vor allem aber über die christlichen Glaubensgenossen.“⁸¹ Nach den antiken Zeugnissen scheint ‘Gnostiker’ in christlichen Gemeinden das-selbe zu meinen, was auch durch die Bezeichnung ‘Pneumatiker’ zum Ausdruck gebracht werden sollte, nämlich den Anspruch der Träger dieses Namens, eine höhere Form von Christentum zu verwirklichen.⁸²

Die ‘Erkenntnis’, um die es hier geht, ist eine Sache von religiösen Spezialisten, die sich aufgrund dieser Erkenntnis im Besitz eines exklusiven Heils wissen.⁸³ Solche Spezialistenzirkel zeichnen sich dadurch aus, religiöse Tradition zu kritisieren oder das Verständnis dieser Tradition von besonderer Einsicht abhängig zu machen.⁸⁴ Die Kennzeichnung als Spezialisten genügt allein freilich noch nicht. Ein theologischer

⁸¹ Holzhausen, Gnostizismus, S. 66; vgl. Marksches, Christliche Religionsphilosophie, S. 58.

⁸² Vgl. Holzhausen, Gnostizismus, S. 62, zu Or., Cels. V 61 (Borret 166,17–18.22): „So wie sich die Valentinianer als ‘Pneumatiker’ bezeichnen, so verstehen sich gewisse andere Christen, die nicht näher benannt werden, als ‘Gnostiker’; beide Begriffe drücken in gleicher Weise einen besonderen Anspruch oder eine herausgehobene Stellung aus...“ Vgl. auch Rudolph, „Gnosis“ and „Gnosticism“, S. 51: „their community (= die der Gnostiker. HS) centred on the redeemed or ‘spiritual’ people (pneumatics), while the rest were either unredeemed or still on the way to ‘liberation’.“ Rudolph, Intellektuelle, S. 100–102, charakterisiert die Gnostiker überzeugend als „Intellektuelle“ in Analogie zu dem neuzeitlich bürgerlichen Begriff; nach Rudolph hat erstmals Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, insbes. S. 306–308 den Begriff auf die antiken Gnostiker (insgesamt auf Eliten der „vorderasiatischen Erlösungsreligionen“) angewandt. Marksches, Art. Gnosis/Gnostizismus II, Sp. 1047, übernimmt den Begriff. Zumindest ist der Begriff zutreffend für die gnostischen Lehrer; vgl. Lampe, Die stadtrömischen Christen, S. 252–257. Williams, Rethinking, S. 41 bemerkt zur antiken Selbstbezeichnung ‘gnostisch’: „it ordinarily or perhaps always denoted a quality...“

⁸³ Einen interessanten Zusammenhang zwischen ‘Erkenntnis’ und Parusieverzögerung stellt Hafner Selbstdefinition, S. 381 her: „Gemeinhin nimmt man an, Parusieverzögerung führe von einer präsentischen zu einer futurischen Christologie. Unter gnostischen Bedingungen konnte das genaue Gegenteil eintreten: Die Heilserwartung wurde umgelegt in Heilsbesitz. (...) Theologisch formuliert: Je länger Christus auf sich warten ließ, desto stärker wurde die Gewißheit, daß die Aussagen über das Kommen Christi nur metaphorisch zu verstehen seien (...) Das Wissen um die wahre Bedeutung tendierte (...) dazu, selbst religiösen Status zu erhalten. Wer über die richtige Deutung spekulierte, hatte bereits teil am Himmel. Das war der Anfang der Gnosis als Gewißheitsreligion: Die Gewißheit von der Erlösung *ist* bereits Erlösung.“ Christliche Gnosis ist also kein ‘fremdgesteuertes’ Christentum, sondern eine aus dem Christentum selbst erwachsene Form, christliche Überlieferung zu deuten.

⁸⁴ Vgl. Baum, Jesus, S. 77: „So standen sich im zweiten und zu Beginn des dritten Jahrhunderts zwei Modelle des Christentums gegenüber, die in ihren Extrempositionen wie folgt beschrieben werden können: Das eine Modell, das die Tradition und Institution als notwendigen Teil einer von Gott geschaffenen allumfassenden Heilsgeschichte betrachtet, und jene Gegenposition, die aufgrund einer theologisch wie anthropologisch präroncierten Präexistenzlehre ein völlig anderes Zeitverständnis entwickelte und insofern die Tradition und die durch sie begründeten Institutionen ablehnte.“

‘Spezialist’ ist auch der Streiter gegen die Gnostiker, Irenäus von Lyon, sowie mehr oder weniger jeder andere christliche Schriftsteller dieser Zeit. Ein wesentlicher Unterschied scheint aber zu sein, dass diese nicht-gnostischen Schriftsteller ihr theologisches Wissen als grundsätzlich allen zugänglich ansehen, während die Gnostiker für sich beanspruchen, einer Elite anzugehören und Erkenntnis anzubieten, die nur wenige erfassen können. Auch der Philippusevangelist richtet sich, wie die in dieser Arbeit vorgestellten Interpretationen zeigen werden, mit seinen Aussagen zu den Sakramenten an Spezialisten dieser Art. In 1.3.4. wird anhand der Thesen von K. Koschorke näher erläutert, wie solche gnostischen Elitezirkel in den Gemeinden des zweiten Jahrhunderts vorzustellen sind.

b) ‘Kirche’:

Wenn Gnostiker sich als Angehörige einer christlichen Elite verstanden, so setzt dies die Existenz einer ‘Mehrheit’ voraus, gegen welche sie sich absetzten. Diese Mehrheit wird im Folgenden mit dem Begriff ‘Kirche’ umschrieben. Dabei geht es gar nicht um die tatsächlichen mathematischen Mehrheitsverhältnisse—es wäre beispielsweise denkbar, dass im konkreten Einzelfall der Großteil einer Ortsgemeinde mit gnostischen Zirkeln in Verbindung steht⁸⁵—, es geht vielmehr um den Anspruch einer ‘Elite’, sich vom ‘Durchschnitt’ positiv abzuheben. Der Elite geht es um Sonderwissen, die ‘Kirche’ erstrebt hingegen einen möglichst breiten Konsens, da Gott die „Erkenntnis der Wahrheit“ allen zugänglich machen will (1 Tim 2,4).⁸⁶ ‘Kirche’ meint hier also das, was üblicherweise mit dem Begriff ‘Großkirche’ bezeichnet wird, und umfasst die Strömungen, die schließlich zur christlichen Norm der Gemeinden des dritten Jahrhunderts beitragen.⁸⁷ In dieser Weise

⁸⁵ Vgl. Bauer, Rechtgläubigkeit, S. 2.

⁸⁶ Vgl. Rudolph, Schisma und Häresie, S. 331: „Stifterreligionen“ wie dem Christentum sind zwar Differenzen über die authentische Auslegung der Stiftung eigentlich, ebenso aber auch die Suche nach einem Kompromiss, der möglichst viele Anhänger zufriedenstellt.

⁸⁷ Scholten, Probleme, S. 493–494 beschreibt dieses ‘normative’ Christentum so: „Ein bestimmter Bibeltext wird zugrundegelegt, kanonische Schriften werden benannt, die apostolische Tradition ist mittels bischöflicher Sukzession gesichert, die Einheit Gottes und die Gutheit der Schöpfung wird festgehalten sowie gegen spiritualistische Ansätze die Auferstehung des Fleisches gelehrt, einem physischen Prädeterminationsglauben wird die Lehre von der Freiheit und ethischen Verantwortlichkeit des Menschen entgegen gesetzt, Inkarnation, volle Menschheit und Kreuz Christi, also die Geschichtlichkeit des Glaubens, werden gewahrt, ‘Erkenntnis’ wird an Glaube und Liebe rückgebunden,

spricht im zweiten Jahrhundert bereits der Christengegner Celsus von der „großen Kirche“.⁸⁸

Eine ‘kirchliche’ Identität, die sich bewußt gegen ‘gnostische’ Positionen stellt, ist am Ende des zweiten Jahrhunderts mit Sicherheit nicht für alle Gemeinden vorauszusetzen. Die Rede von ‘Kirche’ und ‘Gnosis’ ist somit im Rahmen der Untersuchung des EvPhil strenggenommen anachronistisch. K. L. King hat zu Recht darauf hingewiesen, dass die kirchengeschichtliche Forschung der Gegenwart oft stillschweigend das Raster voraussetzt, welches die häresiologischen Kirchenväter des zweiten Jahrhunderts in der Auseinandersetzung um die ‘kirchliche’ Identität entwickelt haben.⁸⁹ Der kirchlichen Tradition wird die Gnosis als ‘das Andere’ gegenübergestellt, das sich lediglich des Christlichen bedient ohne originär ‘christlich’ zu sein. Als Synkretismus soll die Gnosis vom ‘eigentlichen’ Christentum unterschieden werden. Tatsächlich aber ist, wie jede ‘neue’ Religion,⁹⁰ auch die christliche Religion insgesamt insofern ‘synkretistisch’, als sie auf Vermittlung in ein bestehendes kulturelles Umfeld hinein angewiesen ist und deshalb auf dieses Bezug nehmen muss.⁹¹

Das Christentum des zweiten Jahrhunderts ist ebensowenig wie dasjenige anderer Jahrhunderte der Kirchengeschichte—vielleicht noch weniger als sie—eine einheitliche Größe. Das zweite Jahrhundert ist vielmehr

und Maßstab theologischer Orientierung sind nicht einzelne spekulativen Köpfe, sondern der Konsens der Gesamtgemeinde bzw. ihrer Führer.“ Vgl. Hafner, Selbstddefinition, S. 284: „Es (= das kirchliche Gemeindechristentum. HS) war unter einfachen Leuten erfolgreich und hatte einen stark praktischen Akzent, hatte eine große Nähe zur alttestamentlichen Gesetzesfrömmigkeit und bestand im Wesentlichen aus dem Vollzug des Gottesdienstes und sittlicher Vorschriften.“ Auch Marksches zufolge ist für das, was hier im Folgenden als ‘Kirche’ bezeichnet wird, das Festhalten an einer spezifischen Tradition charakteristisch; Da er (mit Harnack) Gnosis als christlichen Inkulturationsversuch in die hellenistische Geisteswelt versteht, bezeichnet er die Gegner der ‘Gnostiker’ als „Menschen, die die beschriebene Inkulturationsbewegung des Christentums nicht mitvollziehen wollen und der Bewegung der ungebildeten Fischer und Zöllner am Nordufer eines Provinzsees nachtrauern.“ (Christliche Religionsphilosophie, S. 58).

⁸⁸ Or., Cels. V 59 (Borret 160,4). Vgl. dazu Lona, Wahre Lehre, S. 309; Bauer, Rechtsgläubigkeit, S. 219, Anm. 1.

⁸⁹ Vgl. King, What is Gnosticism?, S. 2–4; diess., Politics of Syncretism, S. 466.

⁹⁰ Zu Recht bemerkt Auffarth, Die frühen Christentümer, S. 16: „Neue Religionen gibt es ebensowenig wie das ‘Ende’ von Religionen. (...) Neue Religionen sind immer auch alte Religionen und müssen die Sprache finden, die die Menschen am Ort kennen.“

⁹¹ Vgl. King, What is Gnosticism, S. 222–224.229; diess., Politics of Syncretism, S. 463–466. King erinnert daran, dass „syncretism“ ebenso wie „gnosticism“ in der nachreformatorischen Zeit zunächst als antikatholische Kampfbegriffe in den theologischen Diskurs eingeführt wurden.

ein Zeitraum, in dem in verschiedenen Gemeinden unterschiedliche Versuche unternommen werden, die christliche Überlieferung zu deuten und in vorhandene Lebensumstände hinein zu übersetzen.⁹² Für den zeitgenössischen Beobachter Celsus war die christliche Bewegung so schwer zu fassen, dass er ihr mangelnde Einheitlichkeit zum Vorwurf machen musste.⁹³ Die ‘Pluralität’ des Christentums ist bis in die neutestamentlichen Anfänge zurückzuverfolgen.⁹⁴ ‘Einheit’ der Christen war nicht etwas, das verloren worden wäre, sondern etwas, das es herzustellen galt.⁹⁵ Spätestens sobald christliche Gemeinden eine gewisse Größe und Unübersichtlichkeit erreicht hatten, und verschiedene Deutungen innerhalb ein und derselben Gemeinde konkurrierten, wurde ortskirchliche Einheit zum erstrebenswerten Ziel und die Vielfalt zum Problem, da sie Zweifel daran aufkommen ließ, wer ein ‘richtiger’ Christ ist und als gerettet gelten kann.⁹⁶ Erst am Ende des zweiten Jahrhunderts gelingt es Kirchenvätern wie Irenäus Grenzen zu ziehen und die christliche Gnosis als „Häresie“ aus der eigenen Kirche zu weisen.⁹⁷

⁹² Vgl. Löhrr, Epiphanes’ Schrift, S. 29: „Das zweite Jahrhundert könnte man als eine Art Labor der altkirchlichen christlichen Theologie betrachten“; ebenso Marksches, Christliche Religionsphilosophie, S. 57.66 (weitere Nachweise bei Scholten, Probleme, S. 497, Anm. 22); Scholten, Probleme, S. 486, spricht für das zweite Jahrhundert vom „Pluralismus der Denkmodelle“. In einer ähnlichen Richtung geht das Küchenbild von King, Politics of Syncretism, S. 470: „A potentially useful metaphor for syncretic practices is that of cooking, which may be employed as an analogy for cultural processes and materials that are in use, that are so-to-speak at work ‘in the kitchen.’“

⁹³ Origenes, Cels. III 10; V 61–65; VI 11 (Borret 30,1–5; 164–176; 204,2–6). Vgl. dazu Lona, Wahre Lehre, S. 182, 310–314, 326; Bauer, Rechtgläubigkeit, S. 138–239, Anm. 2.

⁹⁴ Vgl. Vouga, Geschichte, S. 281–284; er geht sogar so weit, den „Begriff der ‘frühen Christentümer’ (Plural!)“ einzuführen (ebd., S. 13; vgl. 15.16.29.64 u. ö.); vgl. ebd., S. 25: „Die österlichen Erscheinungen Jesu sind der Ausgangspunkt *verschiedener christlicher Bewegungen*.“ Ebenso Auffarth, Die frühen Christentümer, der ebd., S. 25 fordert, falsche Verallgemeinerungen durch „das methodische Prinzip der lokalen Religionsgeschichte“ zu ersetzen. Auch Hafner, Selbstdefinition, S. 284 findet im Rom des zweiten Jahrhunderts eine „Palette von ‘Christentümern’“. Er spricht ebd., S. 395 von der „Gleichursprünglichkeit von Orthodoxie und Heterodoxie“.

⁹⁵ So schon Bauer in seinem berühmten Buch „Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum“. Vgl. auch Rudolph, Schisma und Häresie, S. 330.

⁹⁶ Jenseits dieser soziologisch beschreibbaren Kommunikationsprobleme nennt Bauer, Rechtgläubigkeit, S. 239–240, als Gründe dafür, weshalb das Problem der Häresie erst relativ spät dringlich wird, zum einen „das Abflauen der eschatologischen Erwartung“, womit ein Sinken der Toleranzschwelle in Konflikten einherging, zum anderen der zunehmende Einfluss des hellenistischen Synkretismus. Beides war in einem überschaubaren Kreis kompensierbar.

⁹⁷ Vgl. Scholten, Probleme, S. 487; Hafner, Selbstdefinition, S. 387–390. Siehe auch unten 1.3.2.

Die im Folgenden verwendete Terminologie von ‘Kirche’ versus ‘Gnosis’ beschreibt in etwa die Unterscheidung von Gemeindemehrheit und ‘elitären’ Kreisen religiöser ‘Spezialisten’. Die Terminologie dient der sprachlichen Vereinfachung und sollte nicht dahingehend missverstanden werden, dass tatsächlich an zwei ‘Lager’ mit klarem Grenzverlauf gedacht wäre. Gegenstand der im Folgenden vorgestellten Untersuchung zum EvPhil sind nicht die Ergebnisse, sondern gerade die Prozesse, die zur Formulierung unterschiedlicher Positionen führten.

c) ‘Sakrament’:

Auch die Verwendung des Begriffs ‘Sakrament’ zur Beschreibung des EvPhil ist ein Anachronismus. Eine Sakramentstheologie steht am Ende des zweiten Jahrhunderts noch nicht zur Verfügung, und erst im Verlauf der weiteren Theologiegeschichte versucht man, dem Sakramentsbegriff deutlichere Umrisse zu geben.⁹⁸ Der Fachbegriff ‘Sakrament’ hat keine neutestamentliche Grundlage und wurde erst sekundär aus dem römischen Sakralrecht in den christlichen Kontext übertragen.⁹⁹ Ohne einen etablierten Fachwortschatz voraussetzen zu können ist das EvPhil vermutlich einer der ältesten Texte, der erste Anfänge einer Reflexion über die Wirkung ‘sakramentaler’ Rituale erkennen lässt.

Im Folgenden wird der christliche Sakramentsbegriff in sehr allgemeiner Weise verwendet. ‘Sakrament’ soll innerhalb der hier zum EvPhil angestellten Überlegungen als eine, meist in der Gemeindeöffentlichkeit vollzogene, bildliche, das heißt „rituelle“ Handlung verstanden werden, an welche die Teilnehmer dieser Handlung die Erwartung einer unmittelbaren Heilswirkung knüpfen.¹⁰⁰ Näherhin sind es Rituale, die für die

⁹⁸ Vgl. Wenz, Art. Sakamente I, 663–666: Weder *sacramentum*, noch das später als Äquivalent von *sacramentum* eingeführte *μυστήριον* sind in der alten Kirche von Anfang an im Sinne des theologischen Fachbegriffs ‘Sakrament’ zu verstehen. Nachdem um „die Wende vom 2. zum 3. Jh. (...) *μυστήριον* und *sacramentum* zu festen Termini christlicher Ritenvollzüge“ werden (ebd., S. 665), ist es vor allem Augustinus, dessen Überlegungen „die Voraussetzung für die definitive Verwendung des Sakramentsbegriffs im Sinne eines zusammenfassenden Oberbegriffs christlicher Heilszeichen“ schaffen (ebd., S. 665) und Ausgangspunkt der mittelalterlichen Ausgestaltung des Sakramentsbegriffs sind.

⁹⁹ Zur Begriffsgeschichte vgl. Rüpke, Art. Sakrament, S. 21–22; Colpe, Mysterienkult, S. 215–217.

¹⁰⁰ Ähnlich allgemein verwenden den Sakramentsbegriff z. B. auch Klinghardt, Gemeinschaftsmahl, S. 145; Sevrin, Les rites et la gnose, S. 440; Kollmann, Ursprung, S. 92; Klauck, Herrenmahl, S. 136–137. Klauck, ebd., S. 204 nennt als religionswissenschaftliche „Umschreibung des Sakramentsbegriffs“ die „Teilhabe am Leben der Gottheit durch natürliche Mittel“. Gaffron, Studien, S. 221, fasst seine Überlegungen hierzu

Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde konstitutiv sind, das heißt in erster Linie Taufe und Eucharistie, sowie vielleicht auch eine besondere Salbung.¹⁰¹ Als Zugehörigkeit exklusiv stiftende Rituale setzen Sakramente freilich ein Maß institutioneller Geschlossenheit voraus, das sich in der Auseinandersetzung der Kirche mit Gnosis (und Montanismus) erst entwickelt. Da der Begriff ‘Sakrament’ also historische Voraussetzungen hat, die für die Abfassung des EvPhil vielleicht noch nicht gegeben sind, wäre es an sich besser, wenn man ihn vermiede und stattdessen neutraler von Rituale spräche.¹⁰² Allerdings ist die Rede von „Sakramenten“ im EvPhil zu einem üblichen Sprachgebrauch der Forschungsliteratur geworden und hat zudem den Vorteil, den Zusammenhang der Rituale des EvPhil mit denen der ‘kirchlichen’ Gemeinschaften zu betonen, für welche oft ganz selbstverständlich Sakramente von den Anfängen an vorausgesetzt werden. Dieser Zusammenhang soll im Verlauf der in dieser Arbeit vorgestellten Interpretationen noch sichtbar werden.

Die Frage nach Gestalt und Bedeutung sakramentaler Rituale wird nicht in dem Maße von außen in den Text des EvPhil hineingetragen, wie das anlässlich der Frage nach ‘Gnosis’ und ‘Kirche’ der Fall ist. Bereits bei der ersten Lektüre des EvPhil ist rasch zu erkennen, dass rituelle Handlungen für die Adressaten des Philippusevangelisten ein Gegenstand von zentraler Bedeutung waren. Abgesehen davon,

folgendermaßen zusammen: „Taufe—Salbung—Eucharistie... (sc. im EvPhil. HS) haben Sakramentscharakter, insofern sie als ‘Symbole und Abbilder’ der verborgenen himmlischen Welt Anteil an ihr haben und kraft dieser ihnen innewohnenden Qualität diese selbst weiter zu vermitteln vermögen.“ Vgl. auch Hahn, Sakramentale Kontrolle, S. 240: „Wenn Riten ihrem gemeinten Sinne nach nicht bloß innere Befindlichkeiten produzieren wollen, sondern heilsstiftend oder erlösend sein sollen, könnte man von sakramentalen Riten sprechen.“ Knapp definiert Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, S. 272, „Sakamente“ als „magische Handlungen, welche Heilsgüter verbürgen“. Sakrament und ‘Magie’ bringt Weber auch ebd., S. 322.338–339 in Verbindung; zum problematischen Begriff ‘magisch’ siehe unten S. 424f, Anm. 191f. Vgl. auch Douglas, Ritual, S. 21: „Sakamente (...) sind auf besondere Weise institutionalisierte Zeichen, die gleichsam als ein direkter Weg zur göttlichen Gnade aufzufassen sind.“

¹⁰¹ Es geht also um den institutionellen Aspekt von Taufe und Eucharistie, der im Verlauf des zweiten Jahrhunderts zunehmend betont wird; vgl. May, Art. Kirche III, S. 218: „Neben dem Verständnis der Kirche als Heilsgemeinschaft wird (...) zunehmend ihre Rolle als Heilsinstitution betont. Dies ergab sich aus der Verfestigung der kirchlichen Normen und Ämter, besonders aus der Ausbildung des Bußinstituts....“ Zur Salbung im EvPhil siehe unten 1.4.3.3.

¹⁰² Vgl. Stroud, Ritual, S. 30–31. So fordert auch Rüpke, Art. Sakrament, S. 25: „In der religionswissenschaftlichen, also metasprachlichen Terminologie sollte ‘Sakrament’ keine Verwendung mehr finden. Für die Nutzung eines solchen Begriffes wären auch die Einsichten der objektsprachlichen Reflexionen, d.h. der christlichen Sakramenttheologie, zu berücksichtigen.“ Zum Begriff ‘Ritual’, vgl. Colpe, Mysterienkult, S. 204–205.

dass die griechischen Spezialbegriffe **ΒΑΠΤΙΣΜΑ**,¹⁰³ **ΧΡΙΣΜΑ**¹⁰⁴ und **ΕΥΧΑΡΙΣΤΕΙΑ**¹⁰⁵ als Bezeichnung von Ritualen begegnen, sind weitere Textstellen des EvPhil auf diese Rituale zu beziehen, obwohl der Bezug oft erst aus dem Kontext erschlossen werden muss. Von ‘Sakramenten’ im EvPhil zu sprechen, ist vor allem aber insoweit berechtigt, als auch der Philippusevangelist selbst Oberbegriffe einsetzt, unter denen er verschiedene rituelle Handlungen zusammenfasst.

1.2.2. *Die Fachsprache des Philippusevangelisten*

1.2.2.1. *ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ*

Der Begriff **ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ** erweckt aufgrund von #68 den Anschein, als handele es sich um einen sakramentstheologischen Fachterminus, zumal **μυστήριον** tatsächlich in späterer Zeit ‘Sakrament’ bedeuten kann.¹⁰⁶

#68

Der Her[r bereitete] alles *in einem Mysterion* (ὅπου ογγυστηριόν):
Taufe, Salbung, Euchar[ist]ie, Erlösung und Brautgemach.¹⁰⁷

Würde **ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ** technisch verstanden, wären „Taufe, Salbung, Eucharistie, Erlösung und Brautgemach“ Beispiele dafür, was „in einem Mysterion“ vollzogen wird. Der Abschnitt #68 soll im Zusammenhang mit der Frage nach der Anzahl der ‘Sakamente’ im EvPhil noch einmal untersucht werden, wobei sich zeigen wird, dass „Taufe, Salbung, Eucharistie, Erlösung und Brautgemach“ keine Aufzählung gleichartiger Glieder ist. Ebensowenig wie es sich in #68 um eine ‘Liste’ von Sakamenten handelt, handelt es sich bei **ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ** um einen Oberbegriff, der wie der Fachausdruck ‘Sakrament’ verschiedene Rituale zusammenfasst. H.-G. Gaffron hat diese Frage untersucht und

¹⁰³ In den Abschnitten #68, #76a, #76b, #89, #90b, #95a, #109a und als Verb in #43b.

¹⁰⁴ In den Abschnitten #25, #66, #67e, #68, #75, #92, #95a und #125b.

¹⁰⁵ In den Abschnitten #26b, #53, #68 und als Verb in #100.

¹⁰⁶ Vgl. Lampe, Patristic Greek Lexicon, S. 892–893. Bereits (afrikanische) altlateinische Bibelübersetzungen können **μυστήριον** mit *sacramentum* wiedergeben; vgl. Von Soden, **ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ**, S. 219.225–226. Belege sind wohl auch Iren., haer. III 14,1 (Rousseau 262,47–48): „abscondita et inenarrabilia sacramenta“) und haer. IV 35,3 (868,59 und 870,65–66: „ea quae erant intra Pleroma sacramenta“ und „Pleromatis ... sacramenta“): es dürfte jeweils **μυστήρια** im Hintergrund stehen. Aber erst im 4. Jh. ist **μυστήριον**, vor allem im Osten, zum terminus technicus für die sakramentalen Rituale der Kirche geworden; vgl. Wenz, Art. **Sakrament**, S. 663; Gaffron, Studien, S. 112 und Anm. 74 (S. 303–304); Belege bei Anrich, **Mysterienwesen**, S. 155–157.

¹⁰⁷ NHC II p. 67,27–30 (Schenke 44).

ist zu dem Ergebnis gekommen, dass die in #68 aufgezählten Rituale nicht als „Mysterien“ bezeichnet sein können, da ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ in der Singularform auftritt. Gleicherweise kann ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ aber auch kein Oberbegriff sein, der alle anderen Begriffe in #68 umfasst, da es sonst explizit „in *einem einzigen* Mysterium heißen müßte (ἢν οὐμυστηριον σγωτ). Der Ausdruck θῆν οὐμυστηριον sei vielmehr als adverbialer Ausdruck zu verstehen, der wohl auf das im Koptischen anders kaum zu übersetzende μυστηριωδῶς, ‘geheimnisvoll’, ‘nach Art eines Geheimnisses’, in der griechischen Vorlage zurückgeht.¹⁰⁸

H.-G. Gaffron stellt weiter fest: „Niemals wird der kultische Akt als solcher mit μυστήριον bezeichnet, so daß es also nicht berechtigt ist, μυστήριον mit ‘Sakrament’ wiederzugeben.“¹⁰⁹ Damit fällt das Philip-pusevangelium nicht aus dem durch andere zeitgenössische Texte abgesteckten Rahmen. Weder in kirchlichen noch in gnostischen Texten des zweiten Jahrhunderts lässt sich μυστήριον auf die Beschreibung von kultischen Akten einengen.¹¹⁰ Im Umfeld der Gegner des Irenäus

¹⁰⁸ Vgl. Gaffron, Studien, S. 108–109 (vgl. auch S. 221); zustimmend Sevrin, Pratique et doctrine, S. 177.289–290; Rewolinski, Use of Sacramental Language, S. 104–105; Schenke, Philippus, S. 381; Klauck, Apokryphe Evangelien, S. 175. Ähnlich (ohne Verweis auf Gaffron) Stroud, Ritual, S. 31. Vgl. auch Thomassen, Spiritual Seed, S. 95 (mit Anm. 11), der zur Erklärung auf das in #69 Folgende (NHC II p. 67, 30–35; Schenke 44) verweist, wo über den Erlöser, der „gekommen“ (ει) ist, den irdisch erschienenen Erlöser also, gesagt wird, er habe durch das, was er in der Welt getan hat, „durch Symbole und Bilder“ gewirkt. Der Erlöser habe also in der Welt ‘verdeckt’, „in the form of a mystery“, „μυστηριωδῶς“ gewirkt. Kritik an Gaffron übt Wehr, Arznei, S. 285, Anm. 31, demzufolge ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ in #68 „eine irdische, symbolische Handlung“ bezeichnet und somit als „unmittelbare Vorstufe für den später in der Kirche üblichen Gebrauch von μυστήριον für ‘Sakrament’“ anzusehen ist. Allerdings kann auch Wehr die von Gaffron aufgeworfenen Bedenken nicht ausräumen. Die weiteren Ausführungen zu ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ im EvPhil werden zeigen, dass der Begriff weniger eindeutig ist, als Wehr dies für #68 annehmen möchte.

¹⁰⁹ Gaffron, Studien, S. 110. Ebenso Sevrin, Pratique et doctrine, S. 177, der zu ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ im EvPhil urteilt: „Jamais il ne paraît s’appliquer à une action rituelle. Il ne saurait donc en aucune façon être une désignation des sacrements dans *Ev.Phil.*“

¹¹⁰ Vgl. Gaffron, Studien, S. 111–113; Stroud, Problem of Dating, S. 167. Gaffron, ebd., S. 113–115, führt aus, dass erst in den späten gnostischen Schriften (wie Pistis Sophia und die Bücher des Jeū) auch die Sakamente als „Mysterien“ bezeichnet werden. Er grenzt das EvPhil überzeugend gegen diese späte Literatur ab: In dieser ist der „Weg ins Lichtreich (...)“ umendlich weit und voller Hindernisse, das Ziel in kaum faßbarer Ferne. Deshalb fehlt auch das für die Gnosis so konstitutive Bewußtsein, schon jetzt über die Mächte der Welt erhaben zu sein, es fehlt die Heilsgewißheit, es fehlt das Freiheitspathos.“ Im EvPhil hingegen ist die Gewißheit gegenwärtigen Heils von zentraler Bedeutung; siehe unten 2.2.2. Zur Begriffsgeschichte von μυστήριον im NT und in der christlichen Literatur des zweiten Jahrhunderts vgl. Von Soden, ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ, S. 190–206.

verweist „Mysterien“ beispielsweise oft auch auf den wahren Inhalt der Herrenworte, der allein tieferer Erkenntnis zugänglich ist und den meisten Christen verborgen bleibt.¹¹¹ Diese Bedeutung von μυστήριον knüpft wohl an „die Geheimnisse des Himmelreiches“ (τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν) im Zusammenhang des Gleichnisses vom Sämann (Mt 13,11parr) an, dem einzigen Beleg des Wortes in den kanonischen Evangelien.¹¹² Gleichwohl scheint es so, dass das EvPhil dem Begriff eine Bedeutung gibt, die zumindest mittelbar mit den kultischen Akten in Verbindung zu bringen ist.

Gaffron bemerkt im Zusammenhang mit der Beobachtung, dass der Begriff ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ in den Nag-Hammadi-Texten nicht sehr häufig ist: „Die meisten Belege bietet ohne Zweifel das EvPh (= Philippusevangelium).“¹¹³ Abgesehen von #68 erscheint ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ 9 weitere Male in 7 weiteren Abschnitten, nämlich in #20, #60a (zweimal), #77, #82a, #122a (zweimal), #124 und #126c.¹¹⁴ Der Begriff weist an diesen Stellen jeweils verschiedene Bedeutungsebenen und Nuancen auf. Zunächst meint er das unzugänglich Verborgene, so in #60a, wo vom „Geheimnis der Hochzeit“ (ΠΙΓΥΣΤΗΡΙΟΝ ἌΠΓΑΜΟΣ) gesagt wird, dass es „auf geheimnisvolle Weise“ geschieht (ἢ ΟΥΓΥΣΤΗΡΙΟΝ),¹¹⁵ oder auch in #122a, wo das „Geheimnis“ (ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ) der „Hochzeit dieser Welt“ (ΠΙΓΑΜΟΣ ΠΙΓΚΟΣΜΟΣ), der „besudelten Hochzeit“ (ΠΙΓΑΜΟΣ... ΠΙΠΧΩΣΜ), also der irdisch sexuellen Vereinigung, als Ausgangspunkt dient, um „die unbesudelte Hochzeit“ (ΠΙΓΑΜΟΣ ΠΑΤΧΩΣΜ) als „ein wahres Geheimnis“ (ΟΥΓΥΣΤΗΡΙΟΝ... ΠΑΛΗΘΙΟΝ) zu bezeichnen.¹¹⁶

¹¹¹ Vgl. z. B. Iren., haer. I 1,3 (Rousseau 34,60–61; 35,135–136); haer. III 2,2 (28,27); vgl. Von Soden, ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ, S. 204: Irenäus verwendet den Begriff „fast ausschließlich gleichsam in Anführungsstrichen und in ironischer Betonung in seiner Schilderung der gnostischen Lehren“. Zu Belegstellen bei Irenäus vgl. ebd., S. 204–205, mit Anm. 2. Charakteristisch ist vielleicht auch die Reihe Mysterium–Glaube–Gnosis–Liebe in den Oden Salomos 8,10–13 (Lattke 129; Übers. Lattke [FC] 115): „Bewahrt mein Mysterium (rāzā), jene, die durch es bewahrt sind! Bewahrt meinen Glauben, jene, die durch ihn bewahrt sind! Und erkennt meine Gnosis, jene, die in Wahrheit mich erkennen! Liebt mich mit Liebe, die, welche lieben!“

¹¹² Vgl. Lk 8,10: τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ. In Mk 4,11 begegnet der Singular: τὸ μυστήριον... τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ. Vgl. Burkert, Antike Mysterien, S. 68, der in der Verbindung mit dem Sämann einen sexuellen Unterton und damit eine Anspielung auf pagane Mysteriensprache nicht ausschließt.

¹¹³ Gaffron, Studien, S. 113; vgl. Siegert, Index, S. 273.

¹¹⁴ In #76c (NHC II p. 69,33; Schenke 48) ist ΠΙΓΥΣΤΗΡΙΟΝ („die Mysterien“) durch Schenke ergänzt; die Berechtigung dieser Ergänzung muss hier nicht diskutiert werden, der Abschnitt kann beiseite gelassen werden.

¹¹⁵ NHC II p. 64,30–32 (Schenke 38; Übers. 39).

¹¹⁶ NHC II p. 81,34–82,10 (Schenke 72).

In #82a ist es ein zu offenbarendes „Geheimnis“, dass „der Vater des Alls“ sich „mit der Jungfrau“ vereinigt hat.¹¹⁷

Sowohl #60a als auch #122a und #82a bringen ΗΥCΤΗΡΙΟΝ mit „Hochzeit“ (ΓΑΜΟC) und „Vereinigung“ (2ΩΤΡ) in Verbindung und ebenso ist dies in #77 und #126c der Fall, wobei in #77 die Wendung „im Mysterium in der Vereinigung“ (2ῆ πιμυcτηριον 2ῆπιωτρ) ähnlich #68 „geheimnisvoll in der Vereinigung“ meinen könnte.¹¹⁸ „Hochzeit“ (ΓΑΜΟC) und „Vereinigung“ (2ΩΤΡ) stehen im Philippusevangelium mit dem „Brautgemach“ (ΗΥMΦΩΗ) in Verbindung, das wiederum die kultischen Akte der Taufe, Salbung und Eucharistie in sich einschließt.¹¹⁹ Aus der Beobachtung, dass „nie vom ‘Mysterium’ der Taufe, der Salbung, der Eucharistie, der Erlösung die Rede“ ist,¹²⁰ lässt sich noch nicht ableiten, dass Taufe, Salbung und Eucharistie in keinem Zusammenhang mit ΗΥCΤΗΡΙΟΝ stehen. Die Kombination der Rituale Taufe, Salbung und Eucharistie mit dem „Geheimnis“ in #68 zielte also möglicherweise, selbst dann wenn Οῆπιον ΗΥCΤΗΡΙΟΝ das griechische μυστηριωδῶς, „geheimnisvoll“ zugrundelag, durchaus auf eine Assoziation mit μυστήριον.

Auch Gaffron verweist in seinen Ausführungen zum Begriff ΗΥCΤΗΡΙΟΝ auf diese Bedeutungsebene. Vor allem in #77 scheint es ganz konkret um „eine heilige Handlung“ zu gehen, „einen Ritus, durch dessen Vollzug dem Gnostiker eine neue Qualität, nämlich die des jenseitigen Lichtes zuteil wird.“¹²¹

#77

Wer das vollkommene Licht angezogen hat, den können die Mächte nicht sehen und sind (also) auch nicht in der Lage, ihn zurückzuhalten. Man wird sich dies Licht aber anziehen im Mysterium/geheimnisvoll in der Vereinigung.¹²²

Bei der Bekleidung mit ‘vollkommenem Licht’ muss es sich wohl um ein Ritual handeln, welches den Teilnehmer des Rituals vor dem Zugriff

¹¹⁷ NHC II p. 71,3–5 (Schenke 52; Übers. 53).

¹¹⁸ Vgl. Borchert, Analysis, S. 265: „It may be instructive, however, to note that of the ten times that the word μυστήριον appears in the ‘gospel’ only in three instances does it *not* refer solely to marriage or the bride-chamber:...); Gaffron, Studien, S. 103: „Mysterienfest und Hochzeitsfest“ sind „Variationen desselben Grundthemas“.

¹¹⁹ Siehe unten 1.4.3.2.

¹²⁰ Gaffron, Studien, S. 110.

¹²¹ Gaffron, Studien, S. 105. Auch Sevrin, Pratique et doctrine, S. 176, bringt #77 in mittelbare Beziehung zur Sphäre des Sakramentalen.

¹²² NHC II p. 70,5–9 (Schenke 50; Übers. 51, stellenw. veränd.).

der weltbeherrschenden Mächte bewahrt.¹²³ Die Nähe von ΜΥСΤΗΡΙΟΝ und den Ritualen ist auch in #124 nicht zu übersehen:

#124

Jetzt halten wir uns an die sichtbaren Dinge der Schöpfung... Ebenso (halten wir uns) an die sichtbaren Dinge der Wahrheit (...) Die Geheimnisse der Wahrheit sind aber offenbar als Symbole und Abbilder.¹²⁴

Während in #77 das „Mysterium in der Vereinigung“ das Ritual selbst zu meinen scheint, ist ΜΥСΤΗΡΙΟΝ in #124 nicht die rituelle Handlung, sondern das, was durch die rituellen Handlungen vermittelt werden soll.¹²⁵ „Die Geheimnisse“ sind etwas, das üblicherweise verborgen bleibt, aber in den ‘Symbolen und Bildern’ sichtbar wird. Als „Symbole und Bilder“ bezeichnet der Philippusevangelist, wie gleich erläutert werden soll, vor allem die sakramentalen Rituale, durch welche die jenseitige Wirklichkeit zugänglich wird. „Mysterium“ ist die innere Realität der Rituale.¹²⁶ In #126c umschreibt der Ausdruck „die Mysterien dieser Hochzeit“ (ΠΜΥСΤΗΡΙОН...ΠΠΙΓΑΜΟC), die „am Tage und im Licht“ vollendet werden, offenbar die Vorwegnahme der eschatologischen Hochzeit. So verwundert es nicht, wenn auch in

¹²³ Siehe die Interpretation 2.3.2.3. (Exkurs III). Gaffron, Studien, S. 105, schränkt allerdings auch hier ausdrücklich ein: „Mit unserem abendländischen Begriff Sakrament ist dieses Geschehen nur unzulänglich beschrieben, weil damit zwar die objektive, ontologische Seite zum Ausdruck gebracht ist, nicht jedoch dessen Charakter als einer geheimnisvollen Offenbarung und eines Einbruchs der jenseitigen Wirklichkeit in die Welt.“

¹²⁴ NHC II p. 84,14–21: τειχού ουν ταν πηματικογονιώ ερωλ πήτε πισωπτ... ταει τε φε πημετογονιώ ερωλ πι ταληθεια... σεογονιώ λε ερωλ πι πιμυстирион πιταληθеиа εγо πιтгпос 21 үикѡн (Schenke 76; Übers. 77). Die Übersetzung weicht geringfügig von der Schenkes ab; Schenke übersetzt hier: „Die Geheimnisse der Wahrheit sind aber offenkundig Symbole und Abbilder“. Diese Übersetzung scheint mir missverständlich zu sein. Es geht nämlich nicht darum, dass die Geheimnisse ‘offensichtlich’ Symbole und Abbilder sind, sondern, dass sie sich allein durch Symbole und Abbilder offenbaren (севоюнιώ ερωλ). Daher meine ich, dass der Umstandssatz εγо πιтгпос үикѡн = „indem sie (zeitweise) Symbole und Abbilder sind“ im Deutschen besser mit „als Symbole und Abbilder“ wiedergegeben ist.

¹²⁵ Gaffron, Studien, S. 105 bemerkt daher bereits zum „Mysterium der Vereinigung“ in #77: „Es ist auch nicht nur Symbol, das auf eine höhere Wirklichkeit verweist, sondern Offenbarung dieser Wirklichkeit selbst, die durch ihr Erscheinen in der irdischen Sphäre sich selber mitteilt.“

¹²⁶ Gaffron, Studien, S. 103–104 geht in #124 jedoch nicht von einem spezifischen Sprachgebrauch aus und meint, es sei hier „sinngemäß (...) zu übersetzen: ‘das Verborgene der Wahrheit’“, nicht „die Geheimnisse“ oder gar „die Mysterien der Wahrheit“. Das „Verborgene“ gehört jedoch, wie unten in 2.3.2. und 2.3.3. gezeigt wird, zum spezifisch sakramentalen Wortschatz des Philippusevangelisten.

#20 das ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ, das Jesus in sich trägt, auf das Pleroma zu beziehen ist.¹²⁷

Wenn ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ zumeist die hinter den sakramentalen Ritualen dieser Welt liegende Heilswirklichkeit meint, so greift der Philippusevangelist möglicherweise Elemente des Sprachbrauchs der religiösen Umwelt auf. Der Plural *μυστήρια*, „Mysterien“, kann Bezeichnung der zeitgenössischen nicht-christlichen Mysterienkulte sein und näherhin auch die unaussprechliche Wirklichkeit meinen, welcher man sich dort in Weihezeremonien und kultischen Feiern anzunähern versucht.¹²⁸ In ähnlicher Weise ist auch in anderen christlichen Texten des zweiten Jahrhunderts von „Mysterien“ die Rede.¹²⁹ ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ im Philippusevangelium ist sicherlich kein Sammelname sakramentaler Rituale, dennoch ist der Begriff, dessen Bedeutungsumfang im zweiten Jahrhundert über den Bereich heilsstiftender Rituale hinausreicht, durch das besondere Interesse des Philippusevangelisten ‘sakramental’ eingefärbt.¹³⁰

¹²⁷ Dazu unten in 2.3.3.3. Auch bei den Gegnern des Irenäus scheint *μυστήριον* mehrmals Vorgänge im Pleroma zu beschreiben; vgl. z. B. Iren., haer. I 6,1 (Rousseau 92,22–23; 93,610.) und 6,4 (98,73; 98,662); haer. II 13,10 (128,223–225); – in haer. II 17,9 (170,162–163) ist von „supercaelestia sacramenta“ die Rede; – haer. III 2,2 (28,23–28); besonders deutlich in haer. III 7,1 (80,6–7; Übers. Brox 63), wo Irenäus seine Gegner als Leute verspottet, welche „behaupten, die Mysterien oberhalb Gottes zu kennen (quae super Deum sunt mysteria); haer. III 15,2 (280,42–43; Übers. Brox 181), demzufolge die Gegner ihren Anhängern „einzel[n] ihr unsagbares Mysterium vom Pleroma“ erzählen (his separatim inenarrabile Plenitudinis suae enarrant mysterium).

¹²⁸ Vgl. Burkert, Antike Mysterien, S. 14–16; Klauck, Umwelt I, S. 78–79. Vgl. Von Soden, ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ, S. 205–205.

¹²⁹ Interessant sind vor allem die Osterpredigten des zweiten Jahrhunderts, zumal wenn man bedenkt, dass sowohl das christliche Ostern als auch viele Mysterienweihen nächtliche Feiern waren. Vgl. z. B. Melito, De pascha 2.15.16.31.33.34.46.56 (Hall 2,10; 8,89,98; 16,199.208.213.216; 22,302; 30,396); frg. 9 (Hall 74,13); frg. 13 (Hall 80,12; Anm. 50). In de Pascha 16 ist sogar davon die Rede, dass Ägypten ‘nicht in das Mysterion eingeweiht’ sei:... Αἴγυπτον, τὴν ὀμύητον τοῦ μυστηρίου. Ähnlich Ps.-Hipp., In sanctum pascha 6 (Nautin 129,4); 7 (133,1,4); 12 (139,16); 15 (143,8); Ps.-Hipp. bezeichnet mit *μυστήρια* zumeist den verborgenen Inhalt des alttestamentlichen Ritualgesetzes, der nun im Osterfest der christlichen Gegenwart enthüllt ist. In c. 40 (161,19) scheint sich *μυστήριον* im Singular auf die Eucharistie zu beziehen; vgl. auch *μυστικῶς* und *μυστικός* in 6 (129,1); 9 (135,7); 10 (137,11). „In sanctum pascha“ ist eine, vermutlich im 2. Jahrhundert in Ostsyrien entstandene anonyme Osterpredigt; vgl. Hausammann 8–9; Stewart-Sykes, Prophecy, S. 228.

¹³⁰ Das hat auch Kretschmar, Abendmahl, S. 63, gesehen; allerdings geht er möglicherweise etwas zu weit, wenn er zu #68 bemerkt: „Im valentinianischen Philippus-Evangelium scheint die sonst erst später sicher belegte technische Bedeutung von ‘Mysterium’ bereits vorausgesetzt.“

1.2.2.2. *ΤΥΠΟC und ΣΙΚΩΝ*

Das EvPhil ist kein sakramentstheologischer Traktat, doch scheint es einer der frühesten Texte zu sein, in welchem eine Fachsprache ausgebildet wird, die es gestattet, über Rituale von der Art der Taufe, Salbung oder Eucharistie zu sprechen, und diese Rituale ansatzweise unter Oberbegriffe zusammenzufassen. **ΜΥСТΗΡΙОН** ist im Philippusevangelium wenigstens auf dem Weg, ein solcher Oberbegriff zu werden und kann ihn gelegentlich sogar vertreten.

Oberbegriffe, die die Gesamtheit der heilsrelevanten Rituale beschreiben, wurden im Philippusevangelium insofern nötig, als dort erste Versuche gemacht werden, die Relevanz der Rituale und ihre Verbindung zu außerweltlicher geistiger Wirklichkeit zu klären. Zumeist verwendet der Philippusevangelist für grundsätzliche Aussagen über die Rituale die Bezeichnungen „Symbole“ (**ΠΤΥΠΟC = τύποι**) und „Abbilder“ (**ΠΙΓΙΚΩΝ = εἰκόνες**).¹³¹ Im Abschnitt #124 ist die Wendung „Symbole und Abbilder“ mit dem Begriff **ΜΥСТΗΡΙОН** verbunden.

#124

...Die Geheimnisse der Wahrheit (**ΠΙΜΥСΤΗΡΙОН ΠΤΑΛΗΘΕΙΑ**) sind aber offenbar als Symbole und Abbilder (**ΠΤΥΠΟC ΣΙΓΙΚΩΝ**).¹³²

Ganz ähnlich dem Abschnitt #124 ist der ausführlichere ‘Lehrsatz’ in #67a:

#67a

Die Wahrheit (**ΑΛΗΘΕΙΑ**) kam nicht nackt in die Welt. Vielmehr ist sie gekommen in Symbolen und Bildern. (**ΠΤΥΠΟC ΗΝ ΠΙΓΙΚΩΝ**) Sie (die Welt) kann sie nicht anders empfangen.¹³³

Die feststehende Wendung „Symbole und Bilder“ (**ΠΤΥΠΟC ΗΝ ΠΙΓΙΚΩΝ**) ist allerdings nur in den beiden zitierten Abschnitten #67a und #124 sicher belegt, in #69a wurde sie ergänzt.¹³⁴ Dennoch sind die beiden sicheren Belege in #67a und 124 so markant, dass Schenke zur

¹³¹ Vgl. Sevrin, Les rites et la gnose, S. 447, der seine Ausführungen zu **ΤΥΠΟC** und **ΣΙΚΩΝ** im EvPhil so überschreibt: „L’élaboration d’une catégorie propre à désigner les sacraments“.

¹³² NHC II p. 84,20–21 (Schenke 76).

¹³³ NHC II p. 67,9–12 (Schenke 44; Übers. 45).

¹³⁴ NHC II p. 67,30–35 (Schenke 44; Übers. 45): „[D]es[wegen] s[ag]te er: ‘Ich bin gekommen, um [das Unt]ere gleich dem Obe[ren] und das Au[ß]ere gleich dem In[neren] zu machen; [und, um] sie an je[nem] Orte [zu verei]nigen, [wirke ich an die]sen Orten’—durch Symbole und Bilder] (σιτή 2ῆτυ[ποC ην ΣΙΓΙΚΩΝ]).“ Zur Ergänzung vgl. Schenke, Philippus, S. 383.384.

Begründung seiner Ergänzung in #69a unter anderem anführt, diese Wendung sei „charakteristisch für das gesamte EvPhil“.¹³⁵

Betrachtet man die beiden Abschnitte isoliert, so besteht weder in #67a, noch in #124 eine Notwendigkeit, „Symbole und Bilder“ als Umschreibung von Ritualen zu verstehen. Das Bedeutungsfeld der Begriffe *τύπος/τύποι* und *εἰκών/εἰκόνες* in der griechischen Literatur ist groß, und wie *μυστήριον*, so werden auch diese Begriffe im christlichen Gebrauch zunächst nicht auf den Bereich der christlichen Rituale bezogen, höchstens auf den der jüdischen. Häufig sind es die alttestamentlichen Begebenheiten und Gebote, die als „Symbole“ oder „Bilder“ bezeichnet werden, weil sie auf die Begebenheiten und Gebote des Neuen Testaments vorausweisen.¹³⁶ Für das zweite Jahrhundert belegt beispielsweise der Lehrbrief des Ptolemäus an eine gewisse Flora diese Verwendung der Begriffe *τύπος* und *εἰκών*. Ptolemäus klärt seine Schülerin über die Bedeutung des Alten Bundes auf. In diesem Zusammenhang bezeichnet er dessen kultische Vorschriften als „das Typische und Symbolische“ (*τὸ τυπικὸν καὶ συμβολικόν*)¹³⁷ und würdigt sie als „Bilder und Symbole“ (*εἰκόνες καὶ σύμβολα*) der durch den Erlöser geoffenbarten Wahrheit.¹³⁸ Eine ähnliche Bedeutung haben *τύπος* und *εἰκών* in einer anonymen, dem Hippolyt zugeschriebenen Osterpredigt. Das „Gesetz“ des Alten Bundes enthält demzufolge „Typen“ (*τύποι*) und „die Bilder der Wahrheit“ (*τὰς εἰκόνας τῆς ἀληθείας*), die als „Schatten“ (*σκιά*) auf die Tat des Erlösers vorausweisen.¹³⁹ Auch Melito nennt in seiner Osterpredigt den Tod des jüdischen Paschalammes „den Typos des Herrn“ (*τὸν τοῦ κυρίου τύπον*).¹⁴⁰ Melitos Hauptinteresse gilt

¹³⁵ Schenke, Philippus, S. 384; vgl. S. ebd., 383: das „für unseren Text typische Hendiadysoin“.

¹³⁶ Vgl. auch Hebr 9,23–24: *τὰ μεν ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν*. Aber Hebr 10,1: *Σκιὰν γάρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων*.

¹³⁷ Ptolem., Ep. ad Floram 5,2 (Quispel 60); vgl. 5,8: dieser Teil des Gesetzes sei *τύπικον* und *τὸ κατ' εἰκόνα τῶν πνευματικῶν καὶ διαφερόντων κείμενον* (Quispel 62). Zu weiteren Belege zur entsprechenden Bedeutung von *τύπος* vgl. Lampe, Patristic Greek Lexicon, S. 1419 (D. 1.–6.).

¹³⁸ Ptolem., Ep. ad Floram 5,9; 6,5 (Quispel 64,66). Vgl. auch Epist.Apost. 3 [14] (Übers. Müller 212): „...der durch die Patriarchen und Propheten in Bildern geredet hat und in Wahrheit durch den, den die Apostel verkündigt und die Jünger betastet haben.“ Eine bildliche Deutung des mosaischen Gesetzes findet sich auch in der jüdischen Theologie, wie Philo, De migratione Abrahami 89–93 (Cadiou 48,49) belegt.

¹³⁹ Ausführlich Ps.-Hipp., In sanctum pascha 2: (Nautin 119–121); vgl. 6,1,2; 7; 9,2; 36; 49,1 (Nautin 129,5–6; 133,1–3; 135,9–10; 159,13–15; 175,14–16).

¹⁴⁰ Melito, De pascha 32,33 (Hall 16,205,210).

dabei dem Umstand, dass die „Bilder“ nun überflüssig geworden sind: Nachdem mit Christus die Wahrheit ($\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\alpha$) zugänglich ist, „wurde das Vorbild ($\tau\upsilon\pi\omega\varsigma$) entwertet.“¹⁴¹

Unter dem Vorzeichen einer ‘Distanz zur Welt’ ist jede in der Welt zugängliche Wahrheit bildhaft, da sie nur Verweis auf die höhere Wirklichkeit der oberen Welt sein kann.¹⁴² Das Sichtbare ist im Vergleich zum Unsichtbaren nur vorläufig. In solcher Weise wird vor allem bei den ‘gnostischen’ Gegnern des Irenäus die irdische Welt zum minderen Bild der überirdischen.¹⁴³ Das Obere ist „Urbild“ des Unteren.¹⁴⁴ Die

¹⁴¹ Melito, De pascha 42 (Hall 20,271); vgl. 41,43 (20,265; 22,277). Die gesamte Passage 35–45 behandelt die Entwertung des alttestamentlichen $\tau\upsilon\pi\omega\varsigma$ durch die christliche $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\alpha$. Hauptsächlich gebraucht Melito den Begriff $\tau\upsilon\pi\omega\varsigma$, gelegentlich aber auch $\epsilon\iota\kappa\omega\nu$ (so z. B. 36,37,43; Hall 18,226,236; 20,73). Eine entsprechende Verwendung des Begriffs belegt Paulus, so Röm 5,14; 1 Kor 10,6,11; vgl. Bradshaw Aitken, $\tau\alpha\delta\theta\rho\mu\omega\nu\alpha$, S. 362, zu $\tau\upsilon\pi\omega\varsigma$ bei Paulus: „a word that functions as a key indicator of the process of reenactment of scripture in the here and now.“ Zumeist bezeichnet $\tau\upsilon\pi\omega\varsigma$ im NT schlicht das „Vorbild“ der rechtschaffenen Christen für ihre Mitchristen, so Phil 3,17; 1 Thess 1,7; 2 Thess 3, 9; 1 Tim 4,12; Tit 2,7; 1 Petr 5,3.

¹⁴² Vgl. Lampe, Patristic Greek Lexicon, S. 412, zu $\epsilon\iota\kappa\omega\nu$ (II A.1 und A.2), der u. a. Belege bei Clemens von Alexandrien zitiert. Besonders klar formuliert diese platonisierende Erkenntnistheorie auch der Philippusevangelist im Zusammenhang der Ausführungen zu den Namen in #11: „...Man erfasst nicht das Feststehende (sc. durch die Namen, HS), sondern man erfaßt das Nichtfeststehende. Jedoch hinweisen können sie (sc. die Namen, HS) auf das Feststehende.“ Zum entsprechenden platonischen Gebrauch der Kategorie „Bild“ vgl. Woschitz, Erkenntnis und Wahrheit, S. 232,258.

¹⁴³ So mehrfach Iren., haer. II 7; vgl. 7,4: „Sie (= die Gegner. HS) sagen, die Dinge dieser Welt seien Abbilder (imagines) der Enthymesis (...) Damit freveln sie erstens gegen ihre Mutter, indem sie sagen, sie habe die schlechten und vergänglichen Abbilder (imaginum) eingeführt (...) Und wenn sie sagen, die Engel des Pleroma seien zahlreich und die zahlreichen Dinge dieser Welt seien Abbilder (imagines) für sie, dann geht ihre Überlegung auch auf diese Weise nicht auf. (...) Nach ihrer Vorstellung sind nun die Engel des Schöpfers die Abbilder (imagines) der Engel des Pleroma und die gesamte Schöpfung bleibt im Bild des Pleroma (in imagine Pleromatis),...“ (Rousseau 72,104–107,110–112; 74,118–120; Übers. Brox 61,63); ebenso haer. II 7,5: „Wenn außerdem auch die hiesigen Dinge nach dem Bild der Wesen in der oberen Welt geschaffen sind, nach wessen Bild sind dann diese ihrerseits geschaffen?“ (74,123–125; Übers. Brox 63). Vgl. haer. II 7,1,3,6,7 (Rousseau 64,1–6; 70,69–72,83–84; 76,140–141; 76, 157–161); 8,1 (78,1–4); 14,3 (134,60–62); 15,1 (146,5–6); 20,2,5 (202,32–33; 206,77–85,91–92). In haer. IV 19,1 (614,1–616,16; Übers. Brox 151) spottet Irenäus sogar, seine Gegner stünden unter einem Zwang, „Bilder von Bildern und Abbilder von Abbildern zu erfinden“ (Cogentur enim hi tales (...) semper typos typorum et imagines imaginum advenire). In ähnlicher Weise beschreibt ExpVal (NHC XI,2) die Schöpfung als Abbildung; Jesus formt alle Dinge „nach dem Typus des Pleroma und des Vaters, des Unbegreiflichen“ (ExpVal p. 35,22–23,25; Übers. Funk 757; vgl. Turner 132) und die „Pronoia“ und „Jesus“ bringen „Schattenbilder und Abbilder“ ($\tilde{\sigma}\tilde{\iota}\tilde{\gamma}\tilde{\alpha}\tilde{\epsilon}\tilde{\iota}\tilde{\epsilon}\tilde{\kappa}\tilde{\omega}\tilde{\iota}\tilde{\kappa}\tilde{\omega}$) hervor (p. 36,10–19; Turner 135).

¹⁴⁴ Vgl. auch OdSal 34,4–5 (Charlesworth 122; Übers. Lattke [FC] 192): „Urbild

christlichen Berichte über das Schicksal des irdischen Jesus¹⁴⁵ oder aber auch, jenseits der christlichen Überlieferung, die Buchstaben¹⁴⁶ können „Bilder“ höherer Wahrheiten sein. Der unwissende Weltschöpfer selbst ist gemäß dem valentinianischen Mythos ein „Bild“ aus dem Pleroma.¹⁴⁷ In der valentinianischen Bild-Konzeption ist das materielle Bild zwar im Vergleich zum himmlischen Urbild von minderer Qualität, dennoch ist in der Vorstellung einer Abbild-Urbild-Beziehung eine zumindest bedingte Wertschätzung der irdischen Welt enthalten, da sie sich ja in irgendeiner Weise treffen müssen.¹⁴⁸ Irenäus gibt eine Art Definition des Bildbegriffs, die offenbar auch seine Gegner teilten:

dessen, was unten, das ist das, was oben (ist). Alles nämlich ist oben, und unten ist (eigentlich) nichts, sondern scheint (nur) denen, in denen keine Gnosis ist.“ „Urbild“ (*d'mūtā*) könnte dem griechischen *tύπος* entsprechen, vgl. Lattke [FC] 192, Anm. 4.

¹⁴⁵ Vgl. Iren., haer. II 20,2; vgl. 20,5 (Rousseau 202,32–33; vgl. 206,77–85.91–92); Judas sei „typus et imago“ des in das Leid geratenen Äon und haer. II 23,1 (228,1–5) zufolge ebenso die blutflüssige Frau aus Mk 5,25–34 parr. Nach Theodot ap. Clem., exc. Thdot. 66 (Sagnard 190) lehrte auch der auf Erden erschienene Erlöser gelegentlich *τυπικός καὶ μιστικῶς*.

¹⁴⁶ Vgl. Iren., haer. I 14,5 (Rousseau 220–223) über die Buchstabenspekulationen des Markus, innerhalb derer die „Doppelschriftzeichen“ (ζ, ξ und ψ: vgl. Brox 234–235, Anm. 50) als „Bilder von Bildern“ (*εἰκόνας εἰκόνων*) bezeichnet werden. Markus rechnete haer. I 14,9 (232,336–337) zufolge die Buchstaben offenbar zur „Heilsordnung der Abbildhaftigkeit“ (*τὴν κατ' εἰκόνα οἰκονομίαν*).

¹⁴⁷ Vgl. Iren., haer. II 7,2 (Rousseau 68,38–43; Übers. Brox 57): „Ihr sagt mir, daß vom Welterbauer ein Ebenbild des Monogenes hervorgebracht worden ist (...) Und dieses Ebenbild kennt sich selbst nicht, kennt auch die Schöpfung nicht und auch die Mutter nicht und nichts von dem, was ist und was von ihm geschaffen ist.“ Der Welterbauer dürfte hier der Soter sein, das Ebenbild der Demiurg, der Sohn der Sophia; vgl. Clem., exc. Thdot. 7, 5 (Sagnard 70): *Eἰκόνα δὲ τοῦ Μονογενοῦς τὸν Δημιουργὸν λέγουσιν*. Ähnlich exc. Thdot. 33,3 (Sagnard 132), wonach „der Herrscher der Oikonomie“ von der „Mutter“ *εἰς τύπον τοῦ φυγόντος αὐτήν*, also nach dem Bild des Soter, hervorgebracht wurde, während der Soter selbst wiederum „Bild des Vaters des Alls“ (*τύπος τοῦ πατρός τῶν ὄλων*) ist. Vielleicht wird auch ExpVal (NHC XI,2) p. 39,16–17 der Demiurg als „Schattenbild“ (*φαεικες*) bezeichnet (so jedenfalls die Übers. v. Funk 759; vgl. Turner 140). Zu weiteren ‘Bild-Abbild’-Verhältnissen innerhalb des Pleroma vgl. exc. Thdot. 32,1,2 (128.130); 47,2,3 (158); 59,2 (176.178); ExpVal (NHC XI,2) p. 35,22.24–25 (Turner 132).

¹⁴⁸ Vgl. Scholten, Probleme, S. 495: „Der Valentinianismus sieht die Stellung des Schöpfers und der von ihm geschaffenen Welt (...) vergleichsweise positiv, da in ihnen ein getreues Abbild der geistigen Welt reproduziert ist.“ Marksches, Die Gnosis, S. 100, sieht das „Grundprinzip“ der Valentinianer als wesentlich bildhaft an: „Anstelle des einen Gottes und seines Christus wird in einer mythologischen Erzählung praktisch jede einigermaßen wichtige Eigenschaft Gottes zu einer Person stilisiert, und zu den großen theologischen Themen vom Fall des Menschen, der Entstehung des Bösen und der Sendung des Erlösers Christus zu den Menschen existiert mindestens ein himmlisches Vor- oder Urbild, wenn nicht gar mehrere.“

Typos und Abbild (*typus enim et imago*) sind zwar, was Materie und Substanz betrifft, bisweilen von der Realität verschieden; was aber die äußere Gestalt und die Hauptzüge betrifft, müssen sie unbedingt die Gleichheit behalten und auch durch das Gegenwärtige das Nicht-Gegenwärtige gleichsam vorzeigen.¹⁴⁹

Der Philippusevangelist teilt im Wesentlichen die eben skizzierte Vorstellung von der Bildhaftigkeit der Welt. Möglicherweise ist dies in #86 vorausgesetzt, wo es über die „Werke des ‘Menschen’“ (πρωτεύει πρώτων) heißt:

#86

... Seine Kraft wohnt in seinen Werken. Die Ruhe (*αναπάγεις*) aber ist sichtbar in den Kindern. Und du wirst finden, dass dies bis zum Ebenbild (*τικών*) hinabreicht. Ja, dies ist der ebenbildliche Mensch (*τιμωμένος τικόνικος*): Aus seiner Kraft heraus tut er seine Werke. Aber aus einem Zustand der Ruhe (*αναπάγεις*) heraus zeugt er seine Kinder.¹⁵⁰

In der Interpretation des Abschnitts #21 wird dargelegt werden, dass die Anwesenheit der himmlischen Erlösung in der gegenwärtigen Welt, insbesondere in den sakramentalen Zeichen, ein Hauptanliegen des Philippusevangelisten ist. Die Gegenwart der „Ruhe“ bezieht sich freilich vor allem auf die Erlösten, die „Kinder“, auf den „abbildlichen Menschen“. Der zur Erkenntnis gekommene, erlöste oder erlungsähnliche Mensch ist es auch, der in #26b und #61b als „Bild“ charakterisiert wird. In #26b wird ein Stück eines Eucharistiegebetes zitiert, in welchem der Beter um die Vereinigung der Engel „mit uns als den Abbildern (*επον οὐων ανθικών*)“, also mit der betenden Gemeinde, bittet.¹⁵¹ Eben dieselbe Vereinigung, die „das Abbild und der Engel (*θικών ηπίπλογελος*)“ vollziehen, wird auch in #61b erwähnt.¹⁵² Sowohl die ‘Vereinigung mit dem Engel’ als auch die Bezeichnung des Menschen als „Bild“ haben Parallelen bei Irenäus und in der Nag-Hammadi-Literatur.¹⁵³

¹⁴⁹ Iren., haer. II 23,1 (Rousseau 230,21–25; Übers. Brox 193): „*Typus enim et imago secundum materiam et secundum substantiam aliquotiens a veritate diuersus est; secundum autem habitum et liniamentum debet seruare similitudinem, et similiter ostendere per praesentia illa quae non sunt praesentia.*“

¹⁵⁰ NHC II p. 72,9–17 (Schenke 54; Übers. 55).

¹⁵¹ NHC II p. 58,10–14 (Schenke 26; Übers. 27); siehe dazu unten 2.3.3.4. und 2.3.3.5.

¹⁵² NHC II p. 65,23–25 (Schenke 40). In diesem Zusammenhang ist auch das „abbildliche Fleisch“ in #72c zu sehen: „... [Unser Fleisch ab]er ist kein wahres Fleisch, son[dern ein] abbildliches [Fleisch] des wahren. (NHC II p. 68,36–37; Schenke 46; Übers. 47).

¹⁵³ Zur ‘Vereinigung mit dem Engel’ siehe unten 1.4.3.2. Zur Bezeichnung des

Der Befund zu den Begriffen ΤΥΠΟC und ΣΙΚΩΝ entspricht zunächst dem, was zu ΗΥΣΤΗΡΙΟN beobachtet wurde. Das Bedeutungsfeld dieser Begriffe reicht etwas über den Bereich sakramentaler Rituale hinaus, dennoch gibt ihnen der Philippusevangelist eine charakteristisch sakramentale Färbung. Für „Bilder“ und „Symbole“ gilt das in noch größerem Maße als für „Geheimnis“. Im Zusammenhang des EvPhil kann kein Zweifel bestehen, dass „Symbole und Bilder“ vornehmlich die Rituale meinen. Jeder der beiden Begriffe ist wenigstens an einer Stelle mit Zeichenhandlungen in Verbindung gebracht.

Im Abschnitt #76c wird das „Brautgemach“ (**παστοc**) ein „Abbild“ (**σικωn**) genannt. Das an sich unverdächtige und relativ seltene¹⁵⁴ Wort **πάστοc** ist hier sicherlich Äquivalent zum in #76b genannten „Brautgemach“ (**ηγμφωn**). Schenke ergänzt daher #76c entsprechend: „[Nichts] and[eres ist unser] Brautgemach (**παστοc**) als das Abbild [des Brautgemachs, das o]ben is[t] (**θικωn [ῆπιγμφωn ετπι]σαντπι[ε]**).“¹⁵⁵ Das Abbild des oberen **ηγμφωn** aber ist die sakramentale Vermittlung des Heils. Was hier bloße Behauptung bleiben muss, wird in den Einzelinterpretationen deutlich werden. Auf das „Brautgemach“ sind auch die restlichen, bisher noch nicht genannten Belege von **Σικωn** im EvPhil zu beziehen, in #60b, 121b und #127b.¹⁵⁶

Menschen als „Bild“ vgl. die Formel, die gemäß Iren., haer. I 13,6 (Rousseau 202,117–118) die Anhänger des Markus bei ihrem Aufstieg sprechen sollen; auch dort bezeichnen sich die Beter als „Bilder“ (*eikόνας*), welche die Achamoth (vgl. Brox 224, Anm. 45) emaniert hat. Der Mensch als Bild ist sicherlich auf Spekulationen zu Gen 1,26 zurückzuführen; vgl. auch Iren., haer. I 24,1 (322,8–13) über die Lehre des Saturninus; nach haer. II 19,6 (194,13–14) ist der „Same“, also die in der Welt befindlichen Pneumatiker, nach dem „Bild der Engel“ gestaltet. Vgl. auch Clem., exc. Thdot. 15,1; 50,1,2; 54,2 (Sagnard 88;162,164; 170). Gemäß ExpVal (NHC XI,2) p. 39,13–16 sind „der Paargenosse [der Sophia], sowie die Sophia und Jesus und [die Engel] und die Spermata... Abbilder des Pleroma (**Ἔπιγι[κωn] ήε [ῆ]πιγμφ[ω]ν**)“ (Übers. Funk 759; vgl. Turner 140).

¹⁵⁴ Innerhalb der Nag-Hammadi-Kodices erscheint **παστοc** nach Siegert, Nag-Hammadi-Register, S. 284, insgesamt nur sechsmal, einmal in NHC VII, fünfmal in NHC II, und zwar sämtlich im EvPhil. **Πάστοc** ist auch Teil der Sprache der Mysterienkulte (vgl. Burkert, Antike Mysterien, S. 83).

¹⁵⁵ NHC II p. 70,36–71,1 (Schenke 48; Übers. 49); siehe dazu auch unten 1.4.4.

¹⁵⁶ In #60b (NHC II p. 64,35–65,1; Schenke 38) in Verbindung mit **κοινωνία**, was hier die geschlechtliche Vereinigung meint, so auch in #121b (p. 82,28–39; Schenke 70), wo vom Zeugen der Kinder „im Verborgenen“ die Rede ist. In #127b heißt es: „Er hat die Wahrheit schon in den Abbildern (**Ἔπιγι[κωn]**) empfangen....“ „Er“ ist der „Sohn des Brautgemachs“ (**ψηρέ ἔπιγμφωn**) aus #127a. Zu den „Bildern“ in #127b vgl. auch Zandee, Opstanding, S. 370, Anm. 2: „De sacramenten zijn zulke beelden van een hogere geestelijke werkelijkheid.“

Relativ einfach ist der Befund zu **τύπος** zu überschauen. Der Begriff **τύπος** ist im Ev Phil insgesamt nur fünfmal belegt, nämlich dreimal zusammen mit **γικών** in den oben zitierten Abschnitten #67a, #124 und vermutlich in #69a.¹⁵⁷ Darüberhinaus erscheint das Wort **τύπος** noch in #100 und #125a. In #100 ist die Verbindung mit dem sakralen Ritual hinreichend klar. Es wird vom „Kelch des Gebetes“ (**πιποτηρίον πίπωλα**) gesprochen, der „Wein“ und „Wasser“ enthält. Dieser Kelch ist „Typos des Blutes“ (**πτύπος πίπσηοι**), und zwar des Blutes „des ganz vollkommenen Menschen“.¹⁵⁸ Es ist also der eucharistische Kelch, der als **τύπος** bezeichnet wird, was Parallelen in der kirchlichen Literatur besitzt.¹⁵⁹ Auch in #125 ist die sakramentale Deutung die wahrscheinlichste: „... Wir werden aber dort (sc. ‘in das Verborgene der Wahrheit’. HS) eingehen durch verächtliche Symbole (**χειροποίητοι τύποι εγψήσ**) und Dinge, die schwach sind (**μή χειροποίητα**)...“¹⁶⁰

τύπος scheint, soweit die wenigen Belege im EvPhil ein Urteil erlauben, vom Philippusevangelisten für den Bereich der sakramentalen Rituale reserviert zu sein, **γικών** bezieht demgegenüber noch zusätzlich die abbildliche Natur der Erlösungsbedürftigen ein. Diese beiden Bedeutungen von **γικών** im EvPhil haben eine gemeinsame Wurzel. Der Philippusevangelist teilt das Modell, demzufolge der erlösungsfähige Mensch der Mensch ist, der aus dem Pleroma stammt und im Inneren des sichtbaren, körperlichen Menschen steckt.¹⁶¹ Die gleiche Struktur weisen aber auch die sakramentalen Rituale auf. Auch dort befindet sich eine unsichtbare überirdische Wirklichkeit im Inneren der sichtbaren Zeichen.¹⁶² Insofern wäre der gemeinsame Nenner der verschiedenen Belege von **γικών** im EvPhil etwas Überirdisches, das im Inneren von Irdischem verborgen ist. Freilich könnte man erwägen,

¹⁵⁷ In #69a ist **γικών** ergänzt: „durch Symbole und Bilder“ (**χειροποίητοι μή χειροποίητοι**).“

¹⁵⁸ NHC II p. 75,14–21 (Schenke 60).

¹⁵⁹ So z. B. Or., comm. in Mt. 11,14 (Klostermann 58,8–11), der die Eucharistie als den ‘typischen und symbolischen Leib’ (...περι τοῦ τυπικοῦ καὶ συμβολικοῦ σώματος...) bezeichnet; dazu Betz, Eucharistie (HDG), S. 48–49. Vgl auch TA 21 und 38 (Geerlings 266,296); Tert., Marc. IV 40 (Kroymann 656,9–10,25–26; 657,6–7); vgl. Kretschmar, Abendmahl, S. 79. Irenäus beschreibt mit diesem Begriff auch die Salbung mit Balsamöl bei seinen gnostischen Gegnern als τύπον τῆς ὑπὲρ τὰ ὄλα εὐθεδίας (Iren., haer. I 21,3; Rousseau 302,63–65; 302,919–920).

¹⁶⁰ NHC II p. 85,14–15 (Schenke 76).

¹⁶¹ Vgl. #22 (NHC II p. 56,20–26; Schenke 24).

¹⁶² Vgl. #25 (NHC II p. 57,22–28; Schenke 24).

ob οἰκὼν nicht das irdisch Sichtbare selbst meint, in dessen Innerem sich etwas überirdisch Unsichtbares befindet. Wenn jedoch in #26b und #61b von der Vereinigung des Engels mit dem Bild gesprochen wird, so scheint das Bild selbst als eine dem Engel ebenbürtige, also unsichtbare Wirklichkeit vorausgesetzt zu sein.

Im Großen und Ganzen sind die Begriffe τύπος und οἰκὼν für den Philippusevangelisten wohl gleichbedeutend. Beide, τύπος und οἰκὼν, werden in #124 gleichermaßen als „schwach und unbedeutend“ gewertet, und beide sind Offenbarung der Wahrheit. Beide sind in #124 also offenbar Gegebenheiten dieser Welt, die in die andere Welt verweisen.¹⁶³ Möglicherweise liegt bei οἰκὼν der Akzent mehr auf dem unsichtbaren Inneren, bei τύπος mehr auf dem sichtbaren Äußeren, da es ja in #100 der rituelle Kelch ist, der als „Typus des Blutes“ erscheint.¹⁶⁴

In den zitierten Osterpredigten des Melito und Pseudo-Hippolyt sind es die noch unvollkommenen Satzungen des Alten Bundes, welche von der Gegenwart aus betrachtet als „Bilder“ des nun geschlossenen Neuen Bundes gedeutet wurden. Im gnostischen Umfeld ist die Verweisstruktur eine etwas andere. Der Valentinianer Theodot deutet die vergangenen Satzungen nicht mehr auf die Gegenwart hin, sondern auf die Zukunft: Was im Alten Bund abgebildet wird, ist nicht in der irdischen Christengemeinde erfüllt, es verweist vielmehr auf eine himmlische Erfüllung.¹⁶⁵ Auch die „Bilder“ des Philippusevangelisten verweisen

¹⁶³ Vgl. Gaffron, Studien, S. 175 (zu #100): „τύπος kann wie εἰκὼν sowohl ‘Urbild’ als auch ‘Abbild, Sinnbild’ heißen; im EvPh liegt immer die letztere Bedeutung vor.“ Ähnlich Sevrin, Les noces, S. 174–180.

¹⁶⁴ Vgl. Barc, Les Noms, 361–363 zu τύπος und οἰκὼν im EvPhil: „Le *symbole* désignerait le sacrement en tant que rite faisant appel à la médiation du sensible (eau, vin, huile), les *images* désignerait la manifestation de la réalité salvificie cachée derrière ces rites.“ (ebd., S. 363). Auch M. L. Turner, Gospel According to Philip, S. 212–214, setzt aufgrund von #67 eine Unterscheidung voraus, allerdings scheint sie τύπος als himmlisches Urbild, als die himmlische Realität zu verstehen, die in den sichtbaren Bildern (ποικίλων) enthalten ist: „Thus the heavenly types should be understood as the innermost, presumably spiritual, types of material things or images.“ Ähnlich Stroud, Problem of Dating, S. 145. In #67a ist zwar von „Symbolen (ἱπτύπος) und Bildern (ποικίλων)“ die Rede und in #67b von der „Wiedergeburt“ und dem „Abbild (εἰκὼν) der Wiedergeburt“ (NHC II p. 68,11.12–13; Schenke 44), das berechtigt aber nicht „die Wiedergeburt“ aus #67b mit dem Typus aus #67a zu identifizieren.

¹⁶⁵ Theodot zufolge hat der Hohepriester einmal im Jahr das Allerheiligste betreten nach dem Vorbild (κατ' εἰκόνα) des himmlischen Erzengels (Clem., exc. Thdot. 38,2; Sagnard 140). Bei Iren., haer. V 35,2 (Rousseau 450,103–107) weisen die Gebote zur Anlage des Bundeszeltes sogar auf das Eschaton voraus, da Moses in diesen Geboten den Typus des himmlischen Zeltes empfangen hat (typum accepit); zur Funktion des AT als

auf Himmliches. Seine Konstruktion unterscheidet sich von denen der anderen wiederum insofern, als er nicht die in der Schrift überlieferten Begebenheiten und Gebote der Vergangenheit zum Ausgangspunkt nimmt, sondern die Bräuche der gegenwärtigen Christengemeinde. Nicht die Kultvorschriften des Alten Tempels, sondern der Kult der Christen verweist als „Bild“ in die andere Welt.

H.-J. Klauck erkennt in der sakramentalen „Abbildlehre“ des EvPhil zu Recht „eine gewisse Distanz“, die „zwischen den Vollzug der Sakamente und den Erlösungsvorgang“ gelegt ist. Er vermutet darin „den Versuch (...), den materiellen Aspekt des Sakumentalen, der gnostischem Denken, sofern es seinen Voraussetzungen treu bleibt, ein Problem sein mußte, zu überwinden.“¹⁶⁶ Eben dieses Problem der Materie greift der Philippusevangelist auf und ergänzt das distanzierte Abbildverhältnis durch eine gleichzeitige Betonung der wirklichen Anwesenheit von Himmlichem im Irdischen. Diesen Zusammenhang werden die in Kapitel 2 dieser Arbeit vorgestellten Interpretationen nachzeichnen. Die Rede von den sakramentalen Ritualen als „Bilder“ macht jedenfalls schon deutlich, dass das Offenbarungsverständnis des Philippusevangelisten „medial, in Bindung an die Dinge der Erscheinungswelt“, zu charakterisieren ist.¹⁶⁷

Der am Anfang dieser Überlegungen zu τύπος und οικων zitierte Abschnitt #67a, demzufolge die Wahrheit nur „in Symbolen und Bildern“ zugänglich ist, kann also gewissermaßen als das ‘sakmentale Grundkonzept’ des EvPhil bezeichnet werden.¹⁶⁸ Paraphrasen dieses Grundkonzepts finden sich im ebenfalls wiedergegebenen Abschnitt #124, sowie in der Zusicherung aus #125a, dass man „durch verächtliche Symbole (γιττή γῆτυπος) und Dinge, die schwach sind“, ins

Typos (typus, bzw. praefiguratio) des kommenden Heils vgl. haer. IV 14,3 (548,81–82); 19,1 (614,1–616,8); 30,1,4 (770,6–7; 784,111–112.115117); 31,1 (786,9–788,14); haer. V 29,2 (368,40–42). Welche Offenbarungen des Erlösers über das „Unsichtbare“ und „Pneumatische“ der gnostische Lehrer Ptolemäus im jüdischen Kultgesetz erkennt, wird in seinem Brief an Flora nicht ganz klar. Vgl. Ptolem., Ep. ad Floram 5,2 (Quispel 60; Übers. Foerster, Die Gnosis I, S. 209): „... das Typische und Symbolische, was nach dem Bild der pneumatischen, besonderen (Dinge) erlassen ist. Das hat der Heiland vom sinnlich Wahrnehmbaren, Sichtbaren in das Pneumatische und Unsichtbare umgesetzt.“ Die Möglichkeit besteht, dass auch er himmlische Vorgänge im Blick hat.

¹⁶⁶ Klauck, Herrenmahl, S. 218. Der Philippusevangelist greift in seiner ‘Bildlerlehre’ ein bekanntes platonisches Modell auf; vgl. Woschitz, Erkenntnis und Wahrheit, S. 242–243.

¹⁶⁷ Koschorke, Namen, S. 313.

¹⁶⁸ NHC p. 67,12–14; Schenke 44; Übers. 45.

„Verborgene der Wahrheit“ eingehen kann. Das Grundkonzept ist dem Philippusevangelisten so wichtig, dass er es schließlich ganz am Ende des EvPhil, in #127b, noch einmal in der Aussage über den erlösten „Sohn des Brautgemachs“ (φηρε πιπνυμφων) andeutet: „Er hat die Wahrheit schon in den Abbildern (ἢ τικων) empfangen.“¹⁶⁹

Die unmittelbar an den ‘Lehrsatz’ #67a anschließenden Abschnitte #67b und #67c erläutern dieses sakramentale Grundkonzept anhand von „Wiedergeburt“ und „Auferstehung“:

#67b

Es gibt eine Wiedergeburt und ein Abbild (τικων) der Wiedergeburt. Es ist nötig wahrhaftig wiedergeboren zu werden durch das Abbild (τικων).

#67c

Von welcher Art ist die Auferstehung (αναστασις) und das Abbild (τικων)? Durch das Abbild (τικων) muß es (das Abbild) auferstehen! Das Brautgemach (πιπνυμφων) und das Abbild (τικων)? Durch das Abbild (τικων) müssen sie eingehen in die Wahrheit, welches die Wiederherstellung (αποκαταστασις) ist!¹⁷⁰

Die Aussageabsicht von #67b und #67c ist es, zu bekräftigen, dass die abbildliche Wiedergeburt ebenso wie die abbildliche Auferstehung im „(abildlichen) Brautgemach“ keineswegs übersprungen werden kann. Da die vom Philippusevangelisten adressierten Christen selbst als „Abbilder“ in dieser Welt leben, sind sie auf „abildliche“ Medien, die Sakramente, angewiesen: Das „Abbild“ (d. h. der gnostische Christ) muss

¹⁶⁹ NHC p. 86,12–13 (Schenke 78; Übers. 79). „Er“ ist der „Sohn des Brautgemachs“ (φηρε πιπνυμφων) aus #127a (p. 86,4–5). Zu den „Bildern“ in #127b vgl. auch Zandee, Opstanding, S. 370, Ann. 2.

¹⁷⁰ NHC II p. 67,12–18: ουπ ογκιο πικεσοπ ψωοπ ιπηνογχικων πικπο πικεσοπ ψωε αληθως ατρογχποογ πικεσοπ ζιτη τικων. αψ τε ταναστασις αγω θικων ζιτη θικων ψωε ετρεστωογη πιπνυμφων ιπη θικων ψωε ετρογει εσογη εταληθεια ετε ταιε τε ταποκαταστασις. (Schenke 44; Übers. 45, stellenweise geändert); Der Abschnitt #67c birgt ein Textproblem, insoffern in p. 67,16 nicht ohne weiteres geklärt werden kann, worauf das Suffix der 3. Pers. Sg. fem. zu beziehen ist: „Von welcher Art ist die Auferstehung und das Abbild? Durch das Abbild muss sie auferstehen“ (ζιτη θικων ψωε ετρεστωογη). Schenke, Philippus, S. 376, schlägt vor, für τρεσ- entweder einen „Überlieferungsfehler“ anzunehmen, so dass τρογ zu konjizieren ist („muss man auferstehen“), oder als Bezugswort die explizit nicht genannte Seele (τιγχη) einzufügen. Beide Lösungen scheinen mir gewaltsam: Das fragliche Suffix 3. Pers. Sg. fem. der Kausativform τρεστωογη ist m. E. am besten auf das fem. θικων zu beziehen: „durch das Abbild muss es (das Abbild) auferstehen“.

durch das „Abbild“ (d. h. das Ritual) auferstehen.¹⁷¹ Die Bilder mögen „verächtlich“ sein, sie sind „allerdings (*nur*) verächtlich angesichts der vollkommenen Herrlichkeit“, wie in #125a präzisiert wird.¹⁷² Solange die „vollkommene Herrlichkeit“ noch nicht unverstellt zugänglich ist, offenbaren die Bilder in der Welt „die Geheimnisse der Wahrheit“ (#124). Dieser Grundsatz wird in den weiteren Einzelinterpretationen immer wieder aufgefunden werden.

1.3. DER KONTEXT DER SAKRAMENTALEN AUSSAGEN IM PHILIPPUSEVANGELIUM

1.3.1. *Fragmente einer „Sakramentskatechese“? (W. W. Isenberg)*

Die im Folgenden vorgestellten Überlegungen werden zeigen, dass größere zusammenhängende Passagen des EvPhil dem Thema der

¹⁷¹ Schenke 45 trennt in der oben zitierten Übersetzung mit De Catanzaro, Gospel, S. 51, Borchert, Analysis, S. 237. 258–259 und Krause 108 vor ιντη (vgl. Philippus, S. 375–376). Früher hatte Schenke, sowie weitere Übersetzer den Text von #67b vor αγω getrennt: „Welcher Art ist doch die Auferstehung (ἀνόστασις)! Und es ist nötig, dass das Bild (εικών) durch das Bild (εικών) sich erhebt...“ (Leipoldt/Schenke, Koptisch-gnostische Schriften, S. 50; ebenso Wilson, Gospel, S. 43; Isenberg, Coptic Gospel, S. 373; Isenberg 175; Layton, Gnostic Scriptures, S. 341). Zu dieser Stelle bemerken Leipoldt/Schenke, Koptisch-gnostische Schriften, S. 50, Anm. 9: „Das ‘Bild durch das Bild’ ist der durch das Abbild der Wiedergeburt im Mysterium zum Abbild seines Schutzengels gewordene Gnostiker“. Vgl. Strutwolf, Gnosis, S. 194: „Das Abbild, das durch jenes Abbild zu Lebzeiten aufersteht, ist dann natürlich der Gnostiker, der ja als Abbild eines der Engel des Erlösers gelten kann.“ Ebenso Thomassen, How Valentinian?, S. 263–264. Diese Vorstellung ist im EvPhil durch #26b auch ausdrücklich belegt.

¹⁷² NHC II p. 85,11–16 (Schenke 76; Übers. 77): σεψης ον επιαχρή πεοού επιχηκ ερο[λ]; „*nur*“ ist von mir sinngemäß ergänzt. Koschorke übersetzt εγψης in #125a mit „wertlos“ (vgl. ders., Namen, S. 312). Diese Übersetzung geht an der Absicht des Textes vorbei, wie Pagels, Ritual, S. 288, gezeigt hat. Dem Philippusevangelisten geht es in #124 und #125a darum, dass die Rituale zu Unrecht „verachtet“ werden. Koschorke hat die Tendenz, in seiner Betrachtung des EvPhil zu sehr die gnostische Polemik gegen das kirchliche Sakramentsverständnis in den Vordergrund zu stellen (vgl. ders., Polemik, S. 189); vgl. unten 3.2.2.1. Hafner, Selbstdefinition, S. 403, kommt wohl im Anschluss an Koschorke zu der nicht nachvollziehbaren Aussage: „Das EvPhil verbietet den Kultgebrauch nicht, es entwertet ihn. Die Sakamente sind bloße Schablonen.“ Vgl. ebd., S. 403–404, Anm. 9 seine Kritik an Pagels, Ritual, 280–291, die „behauptet, PhilEv schätzt die Zeichenhandlungen als unverzichtbare Mittel zur Erlösung ein“: „In dieser Interpretation würden die Gnostiker eine Heilsvermittlung durch materielle Dinge vertreten. Das lässt sich meines Erachtens nicht begründen. Gnostische Heilsvermittlung gibt es nur in dem Sinn, als man *aus* dieser Welt (heraus!) aufersteht und gerettet wird.“ Hafner setzt eine abgeschlossene gnostische Dogmatik voraus, von der ausgehend er gegen Pagels am Text des EvPhil vorbei argumentiert.

sakumentalen Rituale gewidmet sind. Jede Untersuchung zu diesem Gegenstand ist in besonderer Weise auf die Arbeit von W.W. Isenberg verwiesen, der am entschiedensten die zentrale Bedeutung der Sakramente im EvPhil herausgestellt hat.¹⁷³ Isenberg versteht in seiner leider unveröffentlichten Dissertation über „The Coptic Gospel According to Philip“ von 1968 das gesamte EvPhil als Excerpt einer Sakramentskatechese, die der Unterweisung von Taufbewerbern diente. Zuletzt hat H.-M. Schenke diese These Isenbergs seinem Kommentar zugrundegelegt und in der Analyse der einzelnen Textstücke intensiv diskutiert.

In der Einleitung schreibt Schenke, „unter dem Einfluß von Isenberg (und Layton)“ habe er zu der Auffassung gefunden, dass die „Hauptquelle“, aus welcher die Abschnitte des EvPhil exzerpiert wurden, ein Text gewesen sei, „der dem Typ der späteren Taufkatechesen entspricht, womit der Gedanke gegeben ist, daß alles, was im EvPhil gesagt wird, einzig und allein um den Sachverhalt von Bekehrung und Initiation kreist und also auch die Sakramente, von denen über Taufe und Salbung hinaus gehandelt wird, auch Teile ein und desselben Initiationsrituals sein müßten.“ „Mit der Vorstellung und Erwartung, daß es so sein könnte,“ so schreibt er weiter, „habe ich den exegetischen Weg durch das EvPhil begonnen, natürlich unter der Bereitschaft, diese Prämisse sofort zu revidieren, wenn die Sache nicht aufgehen sollte. Aber das war nicht nötig.“¹⁷⁴

Schon der Umstand, dass der große Kommentar von Schenke die Ergebnisse Isenbergs so ausführlich rezipiert, macht es erforderlich, die Thesen von Isenbergs schwer zugänglicher Arbeit hier an den Anfang zu stellen. Schließlich eröffnet die ausführlichere Zusammenfassung von einigen seiner Ergebnisse für die folgende Untersuchung die Möglichkeit, vor diesem Hintergrund die Konturen der eigenen Konzeption leichter umreißen zu können.

Isenberg betrachtet das EvPhil im Wesentlichen als eine literarische Einheit. Der Schlüssel für das Verständnis dieses Textes ist Isenberg zufolge die Annahme, die erhaltenen Textstücke seien in der Mehrzahl Teile einer gnostischen Sakramentskatechese. Zusammen damit habe

¹⁷³ Vgl. Isenberg, Coptic Gospel, S. 45: „Without a doubt, *Philip's* main interest lies in the meaning of the sacraments and in the qualifications of those who are invited to enter the initiatory process.“ Neuerdings ebenso Klauck, Apokryphe Evangelien, S. 164.

¹⁷⁴ Schenke, Philippus, S. 11–12; vgl. aber Krause, Rezension zu Schenke, S. 234, der auf Schenkes „Wechsel der Beurteilung des literarischen Genus des Textes“ hinweist, „der im Laufe der Jahre von einem Florilegium von Sprüchen aus verschiedenen Quellen zu einer Quelle, dann zur Taufkatechese unter dem Einfluß ISENBERGS, und nun zur These von Excerpten aus den verlorenen Philippusakten geführt hat.“

der Kompilator zwar auch Material eines gnostischen Evangeliums verarbeitet,¹⁷⁵ doch die Sakramentskatechese sei es, die den Charakter des EvPhil bestimmt.¹⁷⁶ Freilich muss Isenberg einräumen, dass gerade der katechetische Charakter des Textes inzwischen nicht mehr ohne weiteres erkennbar ist. Um dies zu erklären, ist er gezwungen, einen relativ komplizierten Überlieferungsweg anzunehmen, auf dem verschiedene Bearbeiter den Text mit sehr unterschiedlicher Absicht immer wieder neu zusammengestellt haben.

Isenberg geht davon aus, dass bereits der Verfasser der ursprünglichen Sakramentskatechese verschiedene Traditionsstücke integriert hat. Der eigentliche Kompilator des EvPhil habe dann die ihm vorliegende Katechese weiterbearbeitet. Dabei habe er deren Kernaussagen isoliert und zusammen mit Material aus einem gnostischen Evangelium neu arrangiert, um so ein weiteres „Evangelium“ entstehen zu lassen. Dieses Evangelium sei vom Typ ein „Dialogevangelium“ gewesen, das Sonderoffenbarungen des auferstandenen Erlösers überliefert.¹⁷⁷ Vermutlich um deren Autorität zu stärken, sollten die Aussagen über die Bedeutung der Sakramente als die wesentliche Gnosis erscheinen, die einst den auf einem Berg versammelten Jüngern mitgeteilt wurde.¹⁷⁸ Isenberg verweist zur Begründung seiner Annahme auf einige Stellen, in welchen noch Reste des einstigen „Dialogevangeliums“ zu erahnen seien. Zuvörderst führt er hier die im Abschnitt #26 geschilderte Szene an, die eine Offenbarung des Erlösers vor seinen Jüngern auf

¹⁷⁵ Vgl. Isenberg, Coptic Gospel, S. 52.

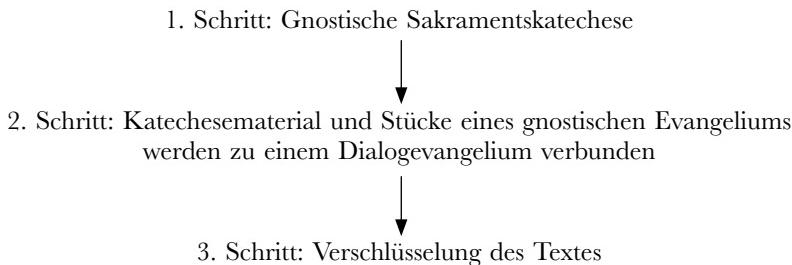
¹⁷⁶ Vgl. Isenberg, Coptic Gospel, S. 135: „We will contribute to our understanding of the nature of the greater portion of *Philip* if we look into the nature of Christian catechesis.“ Ähnlich ebd. S. 186. Vgl. auch ders., Introduction, S. 134. Isenberg spricht hier zwar von „the greater portion“, die Rezeption durch Schenke zeigt aber, dass es letztlich um die Annahme eines einzigen Grundtextes geht. Schenke, Evangelium, S. 152 nennt Isenbergs These eine „Grenzhypothese“, während Schenke, Philippus, S. 6 schreibt: „Was nun Isenberg zu dieser Frage erwogen hat, nämlich, daß es durchaus möglich ist, daß alle Exzerpte bloß aus einem einzigen Werk stammen,..., so ist das für mich im Laufe der Arbeit an diesem Buch von einer Grenzhypothese zu einer wirklich plausiblen und erprobenswerten Annahme geworden.“

¹⁷⁷ Vgl. Isenberg, Coptic Gospel, S. 48–49; ebenso ders., Introduction, S. 134; vgl. auch ebd., S. 132: „It is also possible, that our text shared a common content and purpose with an earlier *Gospel of Philip* that is now lost.“ Zur Textsorte „Dialogevangelium“ vgl. Hartenstein, Zweite Lehre, S. 5–15.27–29.

¹⁷⁸ Vgl. Isenberg, Coptic Gospel, S. 52–53: „The compiler-editor of *Philip* has woven this material together (gemeint ist a Gnostic sacramental catechesis...and a Gnostic gospel. HS), ostensibly in production of another ‘gospel,’ by conceiving of the sacramental catechesis material evidently as the *gnosis* which the Revealer-Lord gives to his disciples who have gathered on the mountain to hear him“ (Hervorhebung Isenberg).

einem Berg schildert, und verweist unter anderem auf die Dialogform einiger Passagen.¹⁷⁹

Aber weil auch das Dialogevangelium nicht mehr erkennbar ist, geht Isenberg zusätzlich davon aus, dass der für die Gestalt der nun koptisch überlieferten Textfassung verantwortliche Bearbeiter seine Vorlage sehr eigenwillig umstrukturiert habe. Dessen Vorgehensweise beschreibt Isenberg als ein ‘absichtliches Zerteilen’ von ursprünglich zusammengehörenden Gedanken und anschließendes ‘zufälliges Verteilen’ der Stücke auf verschiedene Stellen des vorliegenden EvPhil.¹⁸⁰ Das Ziel, das bei dieser Neuanordnung des Materials verfolgt worden sei, müsse als „calculated obscurantism“ bezeichnet werden. Der letzte Redaktor des EvPhil hätte also mit der Neugier seiner potenziellen Adressaten gerechnet. Er sei vor allem daran interessiert gewesen, bei diesen den Eindruck zu erwecken, sie hätten es mit exklusiven Geheimnissen zu tun, die ihnen hier eröffnet werden.¹⁸¹ Die Entstehung des Textes lässt sich also als Folge dreier Bearbeitungsschritte darstellen:



¹⁷⁹ Vgl. Isenberg, Coptic Gospel, S. 50. Als Beispiele für Passagen in Dialogform nennt er #34b und #55b; darüber hinaus erkennt er Anhaltspunkte in der prominenten Rolle, die Maria Magdalena im EvPhil zugewiesen wird (#32, #50b), in Textstücken, in denen lapidar „der Herr“ Sprecher oder Akteur ist (#18, #57, #68, #97) und im charakteristischen Motiv der Aufdeckung von Geheimnissen (#82a–c). Zu #26 als Hinweis auf einen Offenbarungsdialog vgl. auch Marjanen, The Women, S. 166–168.

¹⁸⁰ Vgl. Isenberg, Coptic Gospel, S. 30: Die „technique“ des Kompilators sei „the evidently intentional dissecting of paragraphs containing a continuity of thought and the distribution of the pieces to diverse parts of the document“ und S. 34: „...there is evidence to suggest, that the author purposely dissected paragraphs of thought and rather haphazardly placed the pieces in various parts of the work.“ (Hervorhebungen HS) Ebenso erneut ders., Introduction, S. 133.

¹⁸¹ Vgl. Isenberg, Coptic Gospel, S. 52. Isenberg scheint der Meinung zu sein, dass der ‘Verfasser’ des Dialogevangeliums auch für diese letzte Bearbeitung verantwortlich ist. Demnach wäre das Dialogevangelium von vorneherein als Puzzle angelegt worden; vgl. ebd., S. 52–53.

Isenbergs Rekonstruktion der Textentstehung ist, soweit sie hier dargestellt wurde, wenig überzeugend. Unstrittig ist, dass im EvPhil Material unterschiedlicher Herkunft eingearbeitet wurde. Es ist auch nicht auszuschließen, dass Teile des EvPhil ursprünglich im Zusammenhang eines Dialogevangeliums gestanden haben, und es ist nicht unmöglich, dass im EvPhil Elemente aufgenommen sind, wie sie ähnlich in späteren Sakramentskatechesen gefunden werden können. Isenberg selbst nimmt wahr, dass der erhaltene Text ebenso wenig ‘katechetisch’ wie ein „Evangelium“ der bekannten Art ist. An seiner Behauptung einer in der Hauptsache katechetischen Grundlage des schwer zugänglichen Textes kann er also nur mit Hilfe der Zusatzhypothese festhalten, dass die Zusammenhänge absichtlich verwischt worden seien. Da unter dieser Voraussetzung nur Bruchstücke der Katechese übrig geblieben sein können, deren ursprünglicher Ort im angenommenen Initiationsritual nicht mehr zu bestimmen ist,¹⁸² muss er deren Gestalt rekonstruieren. Wie Isenberg zur Annahme einer Initiationskatechese gelangt ist, wird verständlich, wenn man sich die Methode seiner Rekonstruktion vergegenwärtigt.

Isenberg erhält seine Ergebnisse in der Hauptsache durch den Vergleich mit anderen christlichen, zu einem kleinen Teil auch christlich-gnostischen Texten, denen er in der Mehrheit katechetische Funktion zuschreibt. Da er zunächst die Frage der Datierung des EvPhil offen lässt und einen Zeitraum vom zweiten bis zum vierten Jahrhundert für dessen Entstehung in Betracht zieht,¹⁸³ wertet er als Vergleichstexte ohne Unterschied Hinweise auf die christliche Initiation aus, die er dem gesamten Zeitraum vom zweiten bis zum vierten Jahrhundert entnimmt. Da für die Anfänge detaillierte Nachrichten fehlen, kommt es dabei notwendigerweise zu einem Übergewicht der späteren Belegtexte. So verwendet er vor allem Ambrosius, Augustinus, die Kappadokier, Kyrill von Jerusalem, Johannes Chrysostomus, Theodor von Mopsuestia, Aphrahahat, Ephräüm und Narsai.¹⁸⁴ Am Ende seiner Untersuchung grenzt

¹⁸² Vgl. Isenberg, Coptic Gospel, S. 272: „Some of the passages in *Philip* reflect the typical setting and content of this preparatory period as it is seen in the catecheses available to us. Unfortunately the present arrangement of *Philip*'s text is so peculiar that it is impossible to say with precision whether a certain passage belongs to one part of the catechetical instruction or another.“

¹⁸³ Vgl. Isenberg, Coptic Gospel, S. 94

¹⁸⁴ Isenberg führt zunächst in seiner Vorstellung der Quellen zwar auch die Didache, die Ignatianen, den Hirt des Hermas, Justin, Irenäus, Melito, die Oden Salomos, die Pistis Sophia, Clemens von Alexandrien, Tertullian, die Didaskalia, die Thomasakten

Isenberg, wie bei dieser Textauswahl zu erwarten ist, seine zunächst unbestimmte Datierung ins zweite bis vierte Jahrhundert auf die erste Hälfte des vierten Jahrhunderts ein, als dem Zeitraum, in dem die Entstehung des EvPhil am wahrscheinlichsten sei.¹⁸⁵ Gleichzeitig setzt er aber ausdrücklich voraus, dass den christlichen Initiationsritualen „a certain fixity by centuries of use“ eigen sei,¹⁸⁶ weshalb für den gesamten Zeitraum ein mehr oder weniger festgelegter Verlauf der Initiation rekonstruiert werden könne.

Insbesondere diese letzte Voraussetzung ist heute nicht mehr aufrechtzuerhalten, da die spärlichen Quellen eine solche Annahme nicht stützen können. Isenberg behilft sich für die Frühzeit, indem er davon ausgeht, dass die Kirchenordnung der *Traditio Apostolica* als eine gewissermaßen normative Schrift vom Anfang des dritten Jahrhunderts angesehen werden müsse und somit deren Schilderung eines christlichen Initiationsrituals als Schlüssel der Untersuchung dienen könne.¹⁸⁷ Kürzlich hat Ch. Marksches jedoch zur „sogenannten *Traditio Apostolica*“ dargelegt, dass dieser Text eine bis ins vierte Jahrhundert hinein ständig erweiterte Sammlung von Kirchenordnungsmaterial unbestimmter Herkunft ist und somit nicht für eine bestimmte Zeit ausgewertet werden kann. Die darin gesammelten Traditionen bedürfen, was ihre Herkunft und Geltung betrifft, gesonderter Forschung.¹⁸⁸ Die undurchdringliche

und die Akten der Xanthippe und Polyxena an (*Coptic Gospel*, S. 96–111), zitiert sie allerdings im Verlauf seiner Interpretationen kaum noch. Vgl. ders., *Introduction*, S. 134: „...the *GPh* (= *Gospel of Philip HS*) resembles the orthodox Christian catecheses of the second to fourth centuries, as exemplified in the writings of Irenaeus, Clement of Alexandria, Tertullian, Ambrose, Gregory of Nyssa, Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, and Theodore of Mopsuestia.“

¹⁸⁵ Vgl. Isenberg, *Coptic Gospel*, S. 348–349.

¹⁸⁶ Isenberg, *Coptic Gospel*, S. 157. Vgl. *Coptic Gospel*, S. 121: „The sources we have just enumerated as belonging to the broad period ca. 100–400 A.D. provide more than sufficient information for the reconstruction of the ritual of the sacraments which was current in Christendom during this time.“ Offensichtlich rechnet Isenberg mit einem einzigen Ritual, das während des gesamten Zeitraums geläufig ist.

¹⁸⁷ Vgl. Isenberg, *Coptic Gospel*, S. 121 mit Verweis aus Lampe, *Seal of the Spirit*, S. 132.

¹⁸⁸ Marksches, Wer schrieb die sogenannte *Traditio Apostolica*?, S. 50–52 weist darauf hin, dass für jede darin enthaltene literarkritisch abgrenzbare Einheit gesondert eine zeitliche und geographische Einordnung versucht werden muss. Er kommt ebd., S. 56 zu dem Ergebnis: „Die sogenannte *Traditio Apostolica* scheidet als selbstständige Quelle für historische und theologische Argumentationen aus.“ Vgl. ders., *Neue Forschungen*, S. 597–598. Marksches bringt damit die in der Forschung immer wieder geäußerten Zweifel an diesem Text auf den Punkt. Eine Neudatierung der *Traditio Apostolica* hatten bereits Bradshaw, Redating, S. 16–17 (Conclusion), Winkler, Weitere Beobachtungen, S. 198 und Seeliger, Käse, S. 195 vorgeschlagen. Vgl. auch Baldovin,

Rätselhaftigkeit und gelegentlich so abweisend knappe Sprache des EvPhil selbst steht zudem der Annahme einer Unterweisung von Anfängern entgegen. Die Lektüre des Textes legt meines Erachtens kein ausgeprägt pädagogisches Interesse seines Verfassers nahe, zumindest keines, das auf den Unterricht von ‘Anfängern’ gerichtet ist.

Die These einer Verschleierung des ursprünglichen Inhalts durch absichtsvolles Zerschneiden („dissecting“) und planloses Verteilen („distribution“) lässt die Frage unbeantwortet, weshalb dennoch in der vorliegenden Fassung des Textes größere Zusammenhänge entstanden sind. Solche Zusammenhänge werden in den folgenden Untersuchungen einzelner Passagen sichtbar werden. Über die ‘Sprünge’ zwischen den Abschnitten hinweg können inhaltliche Verbindungen nachgezeichnet werden, die weit über eine äußerliche Stichwortassoziation hinausgehen. Sollte eine Reorganisation des Materials erfolgt sein, so geschah diese offensichtlich planvoll.¹⁸⁹

Um eine Vorstellung von diesem Plan zu gewinnen, ist von einem anderen historischen Szenario auszugehen, als dies Isenberg getan hat. Wenn Isenberg von einer gnostischen Initiationskatechese spricht, so scheint er vorauszusetzen, dass das EvPhil im Umfeld einer Art gnostischer Gegenkirche entstanden ist. Die Taufe, auf welche die Katechese im EvPhil vorbereiten sollte, wäre eine spezifisch gnostische Taufe und eindeutig von der großkirchlichen Taufe zu unterscheiden. Im vierten Jahrhundert, in welches Isenberg das EvPhil datiert, ist das nicht ungewöhnlich. Demgegenüber soll im Folgenden dargelegt werden, dass die aus dem EvPhil zu erhebenden Hinweise besser zu der Situation gnostischer Gruppen passt, wie sie K. Koschorke für eine Reihe von Gemeinden des zweiten Jahrhunderts rekonstruiert hat.

Hippolytus, S. 542; Baldovin diskutiert kritisch die neueren Kommentare zur TA von Stewart-Sykes (2001) und Bradshaw/Johnson/Philipps (2002).

¹⁸⁹ Gerade dieser Teil von Isenbergs These hat jedoch in der Forschung ausdrücklich Zustimmung gefunden, so kommentiert Thomassen, How Valentinian?, S. 253, obwohl er selbst von größeren inhaltlich zusammenhängenden Passagen ausgeht, Isenberg positiv: „Wesley Isenberg has rather convincingly pointed to several instances, where such ‘disjoining’ has taken place with no apparent motive.“ Auch Röhl, Rezeption, S. 141 (vgl. S. 139) hat sich für Isenbergs Theorie „der disjecta membra“ ausgesprochen.

1.3.2. Kirche und Gnosis im zweiten Jahrhundert (*Die These von K. Koschorke*)

In seiner Untersuchung zur „Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum“¹⁹⁰ zeigt K. Koschorke, dass die christliche Gnosis¹⁹¹ sich zunächst als eine Option innerhalb ‘kirchlicher’ Gemeinden äußert. Koschorke geht von der Beobachtung aus, dass es keine Zeugnisse für eine Polemik der Gnostiker gegen die kirchlichen Christen gibt, die der antignostischen Polemik der Kirche vergleichbar wären.¹⁹² Eine Erklärung findet diese gnostische ‘Toleranz’ darin, dass die christlichen Gnostiker des zweiten Jahrhunderts sich selbst nicht als ein anderes Christentum konstituiert haben, sondern als höhere Stufe innerhalb des allen gemeinsamen Glaubens.¹⁹³ Gnostische Gruppen sind daher zumeist keine Gemeinden neben ‘kirchlichen’ Gemeinden, sondern kleinere Zirkel innerhalb größerer Ortsgemeinden.¹⁹⁴ Für städtische Gemeinden

¹⁹⁰ Koschorke hat die gnostische Polemik gegen das kirchliche Christentum vornehmlich anhand zweier Schriften aus Nag Hammadi untersucht, nämlich ApcPt (NHC VII,3) und demTestVer (NHC IX,3): Teil II und Teil III seiner Arbeit (Polemik, S. 11–90 und S. 91–174).

¹⁹¹ Vgl. Koschorke, Polemik, S. 240. Es ist für Koschorkes These zu beachten, dass er selbst deren Geltungsbereich klar absteckt: so weist er wiederholt darauf hin, dass der Gegenstand seiner Untersuchung die christliche Gnosis ist und nicht auf den Bereich der außerchristlichen, „nur christianisierten Gnosis“ anwendbar sein soll (ebd., S. 238).

¹⁹² Vgl. auch Bauer, Rechtgläubigkeit, S. 172–173.

¹⁹³ Vgl. Koschorke, Polemik, S. 220; ders., Einheit, S. 73–74. Dassmann, Gnosis, S. 285–286, schreibt im Zusammenhang der Frage nach dem Ursprung der Gnosis: „Vielleicht entstanden jüdisch oder heidnisch-philosophisch geprägte gnostische Zirkel gar nicht vor oder gleichzeitig neben den christlichen Gemeinden, so daß sie sich nicht gleichsam von außen der göttlichen Offenbarung und der kirchlichen Lehre genähert hätten und auf diese Weise zu christlichen Gnostikern geworden wären, sondern die gnostisierenden Theologen traten inmitten der Gemeinden auf, wurden dann an den Rand gedrängt und schließlich ausgeschieden, …“ (Dassmann verweist auf Brox, Offenbarung, S. 22–23, der wiederum meint, eine außerchristliche Urform der Gnosis annehmen zu müssen, von welcher wahrscheinlich „die christliche Gnosis als synkretistische Variante sich herleitet“, so ebd., S. 24–25. Brox wundert sich ebd., S. 25 selbst darüber, dass Irenäus von einer „vorchristlichen gnostischen Bewegung“ nichts sagt, da sie doch für seine Polemik gegen die Gnostiker ergiebig gewesen wäre.) Bereits 1881 sieht Gustav (nicht Georg; vgl. Marksches, Bilderbücher, S. 101, Anm. 2) Koffmane, Gnosis, S. 138, gnostische Gruppen teilweise als ‘innerkirchliches’ Phänomen an: „So wollten die Gnostiker innerhalb der Großkirche bleiben und sind es unerkannt oft geblieben.“ Allerdings geht Koffmane davon aus, dass dies nur vorübergehend im Stadium der Gemeindebildung der Fall war: „Aber sie hatten dabei die bestimmte Absicht, aus diesem Haufen der Gemeingläubigen die Tüchtigsten und Geeigneten an sich heranzuziehen; mit ihnen zusammen wollten sie eine Gesellschaft bilden, welche in dem Bewußtsein, höhere Erkenntnis und wirksamere Heiligungskräfte in ihrem Schoße zu bergen, sich abschlösse gegenüber der christlichen Masse“ (ebd., S. 138–139).

¹⁹⁴ Vgl. auch Klauck, Umwelt II, S. 186–187; Hartenstein, Zweite Lehre, S. 331–332,

des fortgeschrittenen zweiten Jahrhunderts ist keine Zentralversammlung aller Christen mehr denkbar, so dass Kleingruppen mit besonderer Ausrichtung nicht auffielen und die Identität der Gemeinde zunächst nicht in Gefahr gebracht haben.¹⁹⁵ Erst nach und nach wird es zum Problem, wenn christliche Autoritäten und ihre Klientel sich in einen Winkel zurückziehen.¹⁹⁶ Koschorke zufolge ist das ekklesiologische Modell der christlichen Gnostiker, das ihre Sicht des Zusammenlebens mit den ‘Kirchlichen’ zum Ausdruck bringt, vereinfacht im Bild zweier konzentrischer Kreise zu beschreiben.¹⁹⁷

Ihrem eigenen Selbstverständnis nach bilden diese Gnostiker eine Elite von wenigen ‘Experten’, die sich von der Mehrheit der Getauften durch ein tieferes Verständnis der christlichen Botschaft unterscheidet.¹⁹⁸ Gnosis und kirchliches Christentum haben dabei dieselbe Grundlage:

in ihrer Untersuchung der gnostischen Dialogevangelien; ebenso Ulrich, Christentum I, S. 278; Marksches, Die Gnosis, S. 85.110; ders., Art. Gnosis, Sp. 1052: es „gewinnt die Beobachtung an Boden, daß verschiedene gnost. Gruppen sich an den institutionellen Strukturen und doktrinären Verbindlichkeiten von Philosophenschulen orientierten.“

¹⁹⁵ Wenn Celsus den Christen vorwirft, sie seien eine „unsichtbare Gemeinschaft“ (Or., Cels. VIII 17; Borret 210,1–3), da sie keine Altäre, Bilder oder Tempel haben, so schließt das vermutlich auch ein, dass sie kein zentrales Vereinslokal, also keine feste Adresse besitzen.

¹⁹⁶ Klassisch ist hierfür die Schilderung der ‘Sitzung’ des „Falschpropheten in Past-Herm, Mand. XI. Auch Irenäus beginnt haer. IV 26,2, ‘häretische’ Versammlungen als räumliche Absonderung zu beschreiben: „aber alle anderen, die von dieser Sukzession (d. h. der successio episcopatus. HS), die bis auf den Ursprung zurückgeht, nichts wissen wollen und sich beliebig irgendwo versammeln, sind verdächtig, entweder Häretiker zu sein (...) oder Schismatiker (...) oder schließlich Heuchler...“ (Rousseau 718,47–53; Übers. Brox 207). Insbesondere ist in diesem Zusammenhang an die Ignatianen zu denken, in denen häufig die Aufforderung wiederholt wird, sich nur beim Bischof zu versammeln (z. B. Eph. 13,1; Magn. 7,2; Philad. 6,2; Polyc. 4,2), und andere Zusammenkünfte diskreditiert werden (z. B. Magn. 7,1; Trall. 2,2; Smyrn. 7.8.9,1). Zur Datierung der Ignatianen siehe unten S. 321f, Anm. 590.

¹⁹⁷ Vgl. Koschorke, Polemik, S. 220–221; ebenso ders., Gemeindeordnung, S. 49, Anm. 92. Vgl. ders., Einheit, S. 67–68. Je nach Ortsumständen kann dieses Neinananderliegen von Kirche und Gnosis freilich verschiedene Formen annehmen. Es ist nicht zwingend so, dass ein gnostischer Zirkel innerhalb einer geschlossenen „Gesamtgemeinde“ liegt. In Großstädten wie Rom oder Alexandrien existierte ein ‘Verband’ von selbstständigen Kleingruppen. Zu Alexandrien führt Koschorke, Einheit, S. 69, aus: „Hier ist es also nicht eine Gesamtgemeinde, die den äußeren Kreis darstellt. Vielmehr ist es wohl eher die... *Gesamtheit der christlichen Gruppen*, als deren pneumatischen Kern sich die Gnostiker verstehen.“

¹⁹⁸ Vgl. Clem., exc. Thdot. 56,2 (Sagnard 172). Auch die Adressaten des Philippus-evangelisten werden in #16b als die „Wenigen“ (ὢντες) bezeichnet, die sehen, wie die Wahrheit „geerntet wird“ (NHC II p. 55,19–22; Schenke 20). Zu ‘Hyliker’, ‘Psychiker’ und ‘Pneumatiker’ siehe unten 1.3.3. (Exkurs I).

„Der Ausgangspunkt für die christliche Gnosis ist... die—mit dem Gemeindechristentum gemeinsame—christliche Tradition.“¹⁹⁹ Die Gnostiker wissen sich den anderen Christen nicht deshalb überlegen, weil sie einen anderen, besseren Glauben besäßen, sondern weil nur sie in der Lage sind, zum Kern des gemeinsamen Glaubens vorzudringen.²⁰⁰ Auch in einigen der Abschnitte des EvPhil, die im Folgenden interpretiert werden sollen, wird zu sehen sein, dass Texte der hebräischen Bibel und neutestamentliche Schriften eine in kirchlicher Perspektive überraschende Exegese erfahren.²⁰¹ Als Ergebnis seiner Analyse der gnostischen Polemik gegen das kirchliche Christentum hält Koschorke fest:

... die Polemik der Gnostiker zielt in der weitaus überwiegenden Anzahl der Fälle nicht auf den unterwertigen kirchlichen Glauben als solchen ab. Diesem wird sein relatives, vorläufiges Recht durchaus zuerkannt: (...) Polemik gilt vielmehr dem Umstand, daß die Kirchenchristen diese ihre vorläufige Glaubensweise als die endgültige hinstellen und exklusive Geltung für sie in Anspruch nehmen.²⁰²

... gerade die Untersuchung der gnostischen Polemik führt zu der Erkenntnis, daß sich das gnostische Christentum nicht als Gegensatz gegen, sondern als höhere Stufe über dem gemeinsamen Christentum konstituiert, dieses voraussetzend und auf diesem aufbauend.²⁰³

¹⁹⁹ Koschorke, Polemik, S. 211; vgl. S. 211, Anm. 11: Der „Unterschied“ zwischen gnostischem und kirchlichem Christentum“ liegt „nicht primär in unterschiedlichen Traditionen, sondern eben in der konträren *Interpretation* der gemeinchristlichen Überlieferung“. Vgl. Hafner, Selbstdefinition, S. 261: „Der Valentinianismus war in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts ein dem Christentum integraler Bestandteil, eine im wahrsten Sinn konkurrente, mitlaufende Alternative.“ Pagels, Johannine Gospel, S. 81, weist darauf hin, dass die gnostische Lehrpredigt grundsätzlich vergleichend ist: „Valentinian teaching on the pneumatic ecclesia always contains (...) an implicit comparison with those who are only psychic.“

²⁰⁰ Vgl. Koschorke, Polemik, S. 216: „Gnosis—und das gilt insbesondere für die (...) christliche Gnosis—stellt keine eigene Religion und keine abgegrenzte Größe dar. Vielmehr konstituiert sie sich in der *Deutung vorgegebener religiöser Traditionen*...“ Vgl. auch S. 186: Die christliche Gnosis charakterisiert nach Koschorke der Versuch, „die Schätze der christlichen Offenbarung in einer ‘erhabenen’ nicht weltlichen Weise zu deuten“. Als ein Charakteristikum der Deutung nennt Koschorke die gnostische „Entweltlichungstendenz“ (S. 216).

²⁰¹ Zur Bedeutung der Exegese in der Auseinandersetzung von ‘Kirche’ und ‘Gnosis’ vgl. Scholten, Probleme, S. 492.495; Strutwolf, Retractatio Gnostica, S. 47. Rudolph, Loyalitätskonflikte, S. 212 spricht treffend von gnostischer „Protestexegese“ und „Tiefenexegese“ des Pentateuch, die gegen die kirchliche Deutung beansprucht, einen tieferen gnostischen Sinn zu eröffnen.

²⁰² Koschorke, Polemik, S. 232.

²⁰³ Koschorke, Polemik, S. 237. Ders., Einheit, S. 77 spricht von der „symbiotischen Verbindung mit dem kirchlichen Christentum..., welche wir generell als hervorstechendes Kennzeichen des gnostischen Kirchenbegriffs kennengelernt haben.“

Ein breit rezipiertes ekklesiologisches Modell, das eine Grenzziehung zwischen „großkirchlichen“ und „häretischen“ Gemeinden ermöglicht hätte, musste im zweiten Jahrhundert erst entwickelt werden. Vor allem die Valentinianer legten, wie K. Koschorke gezeigt hat, Wert darauf, als „Christen“ in Gemeinschaft mit der Großkirche zu stehen.²⁰⁴ Ihre Predigten und ihr Auftreten wurden von der ‘kirchlichen’ Mehrheit nicht als fremd wahrgenommen, wie Irenäus eindrucksvoll belegt.

Es ist die aus seiner Perspektive bedrohliche Unüberschaubarkeit der Situation, die Irenäus zur Konzeption seines antihäretischen Werkes „Adversus haereses“ veranlasst. Irenäus erkennt die besondere Gefahr der gnostischen Häretiker gerade darin, dass sie ‘äußerlich’ von der Großkirche kaum zu unterscheiden sind. Mit den Worten einer nicht näher genannten Autorität, „einem bedeutenderen Mann“,²⁰⁵ vergleicht er die Lehren seiner Gegner mit der Glasimitation eines echten Smaragds und dem durch Erz verfälschten Silber. Nur Experten und Erfahrene können die Fälschung vom Original unterscheiden.²⁰⁶ Er erklärt

²⁰⁴ Belege bei Koschorke, Polemik, S. 177; Koschorke schränkt ebd., S. 240 den Geltungsbereich des von ihm formulierten Modells auf die christliche Gnosis ein, vor allem die im „valentinianischen Ausstrahlungsbereich“. Ebenso Koschorke, Die „Namen“, S.319: „Von den Valentinianern, in deren Bereich ja das PhEv gehört, ist bekannt, daß sich ihre Propaganda vorwiegend an die communes ecclesiastici wendet; sie nennen sich ‚Christen‘, suchen ausdrücklich die Kirchengemeinschaft zu erhalten, benutzen (...) die gleichen Schriften, geben vor, Ähnliches zu lehren; kurz sie rechnen sich zum ‚allgemeinen Glauben‘ und gelten auch weiterhin als orthodox.“ Ebd., Anmm. 64–68 verweist Koschorke auf Belege bei Irenäus und Tertullian. Vgl. auch Kraft, Gnostisches Gemeinschaftsleben, S. 106–113, bes. 110f. Ebd., S. 144 schreibt Kraft: „Beide, Valentinianer und Markioniten können jedenfalls durch einen allgemeinen Kirchenfrieden nur gewinnen. Denn ihre Organisationen ruhen in beiden Fällen auf einem inneren Kreis (...), den Pneumatikern bei Valentin, den Erlösten (perfecti, sanctiores etc.) bei Markion, der durch den Frieden nicht gefährdet wurde. Dieser Friede konnte aber ihre Konvertierungsversuche unter den Anhängern der Großkirche erleichtern. So lag es im Interesse der Kirche, klare Fronten zu schaffen“.

²⁰⁵ Zur ungewissen Identität des „bedeutenderen Mannes“ (*κρείττονος ἡμῶν*) des „göttlichen Alten“ (*θεῖος πρεσβύτης*) vgl. Brox, S. 250, Anm. 64 (zu haer. I 15,6).

²⁰⁶ Iren., haer. I Praef. 2 (Rousseau 20,22–28; Übers. Brox 125). Ganz ähnlich ist ein weiteres Bild, demzufolge die Häretiker Gipswasser als Milch ausgeben und so „durch die Ähnlichkeit der Farbe“ betrügen (haer. III 17,4; Rousseau 340,100–342,104; Übers. Brox 219). Diese Bilder erinnern insofern an Ign., Trall. 6,2, der den Häretikern vorwirft, „tödliches Gift mit Honigwein“ zu verabreichen, als es stets darum geht, dass die tatsächliche Wertlosigkeit oder sogar Gefährlichkeit der Gabe durch den Anschein des Vertrauten verborgen wird. Irenäus sagt ganz konkret, die Gnostiker würden die Predigt der Kirche ‘simulieren’: „Hi enim ad multitudinem propter eos qui sunt ab ecclesia, quos communes et ecclesiasticos ipsi dicunt, inferunt sermones, per quos capiunt simpliciores et illiciunt eos, simulantes nostrum tractatum, uti saepius audiant“ (Iren., haer. III 15,2; Rousseau 278,32–280,36). Zum Vorwurf der Häresiologen, die Gnostiker würden die Großkirche imitieren vgl. Koschorke, Polemik, S. 175–177, der zu den Belegen bei Irenäus noch Parallelen aus Clemens von Alexandrien, Justin und Tertullian anführt.

seinem ungenannten Adressaten, an den er sich in der Vorrede des ersten Buches wendet, er habe deshalb Schriften und Aussagen der Gnostiker gesammelt, um die „bedeutungsvollen und tiefssinnigen Mysterien, die nicht alle fassen, da nicht alle ihr Gehirn verloren haben“, offenzulegen und als „Abgrund des Unsinns und der Blasphemie gegen Gott“ zu entlarven.²⁰⁷ Wiederholt nennt er die Gnostiker „Wölfe im Schafspelz“.²⁰⁸ Offensichtlich wirken die Gegner unerkannt inmitten der Herde und verhalten sich im wesentlichen wie alle anderern Mitglieder der Gemeinde. Erst dem, der weiter in das Konzept der Gnostiker eingedrungen ist, erschließt sich dessen Andersartigkeit. Irenäus wirft den Gnostikern vor, sie würden zwar die Bestandteile der kirchlichen Überlieferung behalten, deren Struktur jedoch verändern, so als hätte jemand das Mosaikporträt eines Königs in die einzelnen Steinchen zerlegt, um nun aus denselben Steinchen das Bild eines Hundes oder Fuchses zu machen.²⁰⁹ Plastisch kann er so die Missionstaktik der Valentinianer als Fallenstellerei beschreiben: „Wie Leute, die ein Tier fangen wollen: Um es anzulocken, werfen sie ihm vertrautes Futter hin“²¹⁰ Die Fallenstellerei und Täuschung, die Irenäus unterstellt, weisen seine Gegner wiederum als böswillige Verleumündung zurück: „Sie beschweren sich auch über uns, daß wir, obwohl sie das gleiche dächten wie wir, ohne Grund die Gemeinschaft mit ihnen meiden und sie Häretiker nennen, obwohl sie dasselbe sagten und dieselbe Lehre hätten.“²¹¹

1.3.3. *Exkurs I: Pneumatiker, Psychiker und Hyliker*

Den ‘Kirchlichen’ gegenüber ist das ekklesiologische Konzept der von Koschorke untersuchten Gnostiker als inklusivistisch zu beschreiben. Das Modell der konzentrischen Kreise ermöglichte es der valentinianischen Elite, Christen, welche die eigenen gnostischen Positionen nicht teilen, als spirituell Minderbegabte auf einen Platz in der Peripherie zu verweisen.²¹² Dies kommt in der valentinianischen Lehre von den verschiedenen ‘Menschenklassen’, die als unterschiedliche ‘Heilsklassen’

²⁰⁷ Iren., haer. I Praef. 2 (Rousseau 22,37–39; Übers. Brox 125).

²⁰⁸ Iren., haer. I Praef. 2 (Rousseau 22,30–31; Übers. Brox 125) und haer. III 16,8 (318,259–261). Eben dieses Bild aus Mt 7,15 greift auch Ignatius in Philad. 2,2 auf.

²⁰⁹ Vgl. Iren., haer. I 8,1 (Rousseau 114,14–116,26; 114,783–116,796; Übers. Brox 175,177).

²¹⁰ Iren., haer. II 14,8: „Quemadmodum qui adsuetas escas et ut illiciant praemittunt uti capiant aliquod animal,...“ (Rousseau 142,160–161; Übers. Brox 119).

²¹¹ Iren., haer. III 15,2 (Rousseau 280,36–40; Übers. Brox 181). Koschorke, Polemik, S. 221 nennt haer. III 15,2 eine „Schlüsselstelle zum Verständnis der christlichen Gnosis“.

²¹² Vgl. Koschorke, Einheit, S. 77: „Die Friedfertigkeit der gnostischen Christen erklärt sich aus der Bereitschaft, eine Vielzahl unterschiedlicher Glaubensweisen gelten zu lassen. Aber: sie kannten und anerkannten eine Pluralität von Theologien gleichsam nur in vertikaler Ordnung, im Sinne einer Stufenleiter der Erkenntnis, an deren Spitze sie sich selbst plazierten,...“

zu verstehen sind, zum Ausdruck. Zwischen den rein irdischen ‘Materiemenschen’, den ‘Hylikern’ oder ‘Choikern’ und den, dem göttlichen Pleroma zugehörigen ‘Geistmenschen’, den ‘Pneumatikern’, gibt es eine dritte Gruppe, die ‘Seelischen’, die ‘Psychiker’, welchen die Gesamtheit der Christen zugerechnet wird.²¹³

Die ‘Menschenklassen’-Lehre folgt aus dem Weltmodell des valentinianischen Mythos. Dem Referat des Irenäus zufolge unterschieden die Valentinianer in ihrer Kosmogonie drei Bereiche der gegenwärtigen Wirklichkeit: Da die Sophia aufgrund eines ‘Fehltritts’ aus dem göttlichen Bereich, dem „Pleroma“, herausfällt, kommen zwei weitere Bereiche zur Existenz. Zum einen der ‘Randbereich’ des Pleroma, die „Mitte“, welche das Pleroma gegen den dritten Bereich, die dem Pleroma gänzlich fremde Materie gewissermaßen abschirmt.²¹⁴ Diese Bereiche haben eine Entsprechung im Menschenbild. Der Mensch hat ‘Materielles’ ($\nu\lambda\eta$ oder $\chi\omega\nu\zeta$) aus der irdischen Welt,²¹⁵ er hat ‘Psychisches’ ($\psi\psi\chi\eta\acute{\imath}$) vom Schöpfer der Welt, welcher zur „Mitte“ gehört und ‘Pneumatisches’ ($\tau\nu\epsilon\mu\mu\alpha$), das identisch ist mit dem göttlichen Pleroma. Die Valentinianer sprachen von ‘Hylikern’ oder ‘Choikern’, also Materiemenschen, von Psychikern und Pneumatikern. Im Eschaton werden nur die Pneumatiker ins Pleroma gelangen, während die Psychiker am Rande in der „Mitte“ verbleiben und die Materiemenschen mit der restlichen Materie zugrundegehen.²¹⁶

Für die Frage des Zusammenlebens von ‘kirchlichen’ Psychikern und gnostischen Pneumatikern ist es von einiger Bedeutung, auf welche Weise diese Gruppen im Gemeindealltag unterschieden wurden. Nicht alle Menschen haben gleichermaßen Pneumatisches, Psychisches

²¹³ Da die ‘Hyliker’ im Gemeindeleben erst dann eine Rolle spielen, wenn sie zu ‘Psychikern’ geworden sind, äußert sich die ‘Drei-Klassen-Vorstellung’ in einer, so Rudolph, Intellektuelle, S. 101, „zweipoligen Gemeindestruktur‘: die Pneumatiker oder Erlösten standen den ‘Weltlichen’ oder ‘Psychikern’ (...) gegenüber, radikalisiert bei den Manichäern in ‘Auserwählte’ (Electi) und ‘Hörer’ (Auditores oder Katechumenen)“.

²¹⁴ Vgl. Iren., haer. I 2,2–3; 4,1–3 (Rousseau 38–42, 62–69; Brox 132–137, 146–151); zur „Mitte“ vgl. v. a. haer. I 5,4 (Rousseau 84,77–80; 85,546–549; Brox 158–161) und I 7,1 (100,1–3,102,10–13; 100,675–677,102,685–688; Brox 168–169). Ähnlich dem irenäischen Referat ist das Weltmodell des AJ: vgl. Klauck, Umwelt, S. 168–171.

²¹⁵ Dies ist Iren., haer. I 5,5 (Rousseau 86,89–90; 86,558–559; Übers. Brox 161) zufolge nicht die sichtbare Materie, sondern „von einer unsichtbaren Substanz“ ($\alpha\pi\circ\tau\eta\varsigma \alpha\sigma\rho\alpha\tau\omega\sigma\pi\alpha\varsigma$).

²¹⁶ Vgl. Iren., haer. I 7,5 (Rousseau 110–112); I 8,3 (120–125); haer. II 14,4 (136,82–85); ähnlich Clem., exc. Thdot. 55–58 (Sagnard 170–176); Vgl. dazu Klauck, Umwelt II, S. 173–174; Strutwolf, Gnosis, S. 104–154.

und Hylistisches in sich.²¹⁷ Den pneumatischen Samen aus dem Pleroma scheinen nur einige wenige zu besitzen.²¹⁸ Sind die Psychiker und die Pneumatiker einander vollständig ‘fremd’ oder haben sie gemeinsame Ziele? Sind die Menschen von Natur aus einer der drei Gruppen, Hylier, Psychiker und Pneumatiker, zugehörig oder kann man zum Psychiker oder Pneumatiker werden? Irenäus berichtet über seine Gegner, sie hätten unter den „Seelen“ ($\tauὰς ψυχάς$) solche, die „von Natur aus gut“ ($\phiύσει ἀγαθάς$) sind, von solchen, „die von Natur aus schlecht“ ($\phiύσει πονηράς$) sind, unterschieden. Die von Natur aus guten Seelen seien deren Anschauung nach „empfänglich für den Samen“ ($\tauὰς δεικτικὰς τοῦ σπέρματος$), den Samen aus dem Pleroma, die schlechten Seelen hingegen nicht.²¹⁹ Möglicherweise konnten also einige der ‘seelischen Menschen’, der Psychiker, zu Pneumatikern werden. Die antihäretischen Kirchenväter haben die Gnostiker so verstanden, dass die Pneumatiker von sich behauptet hätten, „von Natur aus gerettet“ ($\phiύσει σωζόμενον$) zu sein.²²⁰ Nur für die Psychiker ist die irdische Lebensführung entscheidend, während die Pneumatiker ‘auf jeden Fall’ gerettet werden. Aus den Voraussetzungen des valentinianischen Systems ist das konsistent abzuleiten; wenn die Pneumatiker „Same“ aus dem Pleroma²²¹ sind, so heißt das, etwas in ihnen ist göttlich und Göttliches kann unmöglich verlorengehen.²²²

Andrerseits sollen die Pneumatiker in der Welt gemeinsam mit den Psychikern ‘erzogen’ und ‘geformt’ werden.²²³ Für eine göttliche

²¹⁷ Vgl. Klauck, Umwelt II, S. 173: „Längst nicht bei allen Menschen sind die drei Bestandteile in gleiche Relation gebracht. Je nachdem was dominiert oder was völlig fehlt, werden die Menschen in drei Klassen eingeteilt....“

²¹⁸ Vgl. Jren., haer. I 7.3 (Rousseau 106.45–46; 106.721–722).

²¹⁹ v.g. Iren., haer. I 7,3 (Rousseau 106,13–16; 108,721–722).
 Iren., haer. I 7,5 (Rousseau 110,88–112,92; 111,765–112,769; Übers. Brox 175). Der „Same“ meint den pleromatischen „Samen der Achamoth“ aus haer. I 7,3 (siehe die voranstehende Anmerkung).

²²⁰ Vgl. Clem., exc. Thdot. 56,3 (Sagnard 172); ebenso Iren., haer. I 6,2 (Rousseau 92,30–94,32; 93,617–94,619).

²²¹ Vgl. Iren., haer I 5,6 (Rousseau 88,108–113; 89,576–582); I 6,4 (98,68; 98,656); Clem., exc. Thdot. 53,2–5 (Sagnard 168). Nach Iren., haer I 5,6 (88,104; 88,573) wurde dieser Same vom Demiurgen „unbemerkt“ (*λεληθότως*) in den irdischen Menschen hineingelegt. Einem vielzitierten Satz des Evangelium Veritatis zufolge sind die, welche Erkenntnis haben „von oben“ (NHC I p. 22,2–3; Attridge/MacRae 88): *ωκτέ οὐει επωδασάντε οὐαβα πε;* vgl. Rudolph, Gnosis, S. 64.

²²² Nach Iren., haer. II 29,1 (294,9–10; Übers. Brox 245) folgt die eschatologische Erlösung dem Prinzip, „daß Gleiches sich mit Gleichem vereint, Pneumatisches mit Pneumatischem... (dicentes similia ad similia congregari, spiritualia ad spiritualia...).“

²²³ Vgl. Iren., haer. I 6,1 (Rousseau 90,6–8,92,19–23; 90,592–91,594,92,607–93,611; Übers. Brox 163); ebenso haer. I 6,4 (100,84–85; 100,673–674). Vgl. Koschorke, Polemik, S. 225–226.

‘Substanz’ bestünde aber kein Entwicklungsbedarf. L. Schottroff hat daher im Anschluss an H. Langerbeck zu zeigen versucht, dass die verschiedenen Heilsdispositionen keineswegs unveränderlichen Erbanslagen gleichzusetzen sind, durch welche drei soziologische Gruppen, Gnostiker, kirchliche Christen und heilsunempfängliche Heiden, radikal voneinander getrennt würden. Wenn die Valentinianer davon sprachen, „von Natur aus gerettet“ zu sein, hätten sie nur „die unbedingte Heilsgewißheit“ zum Ausdruck gebracht, ohne gleichzeitig die „Existenz in der Entscheidungsforderung“ aufzuheben.²²⁴ Das Pneuma im Gnostiker sei „keine Substanz, sondern ebenso wie die Psyche eine Wesensbestimmung.“²²⁵ Die Deutung als Substanz schreibt Schottroff allein der böswilligen Verzerrung seitens der antihäretischen Kirchenväter zu.²²⁶

Man kann vor allem im Blick auf das Referat des Irenäus berechtigte Zweifel daran haben, dass die gnostische Rettung „von Natur aus“ (φύσει), tatsächlich stets eine unzutreffende Verzerrung der gnostischen Lehre darstellt, wie L. Schottroff meint. In haer. I 6,2 berichtet Irenäus, seine Gegner lehrten, sie könnten ebensowenig zugrundegehen, „wie das Gold seine Schönheit“ verliert, „wenn man es in den Kot wirft“.²²⁷ Ein derartiges Bild wird er nicht frei erfunden haben. Auch das eschatologische Szenario, das mit der Lehre von den drei ‘Menschenklassen’ verbunden ist, legt nahe, dass Pneuma, Psyche und Hyle als ‘Substanzen’ gedacht waren. Das Psychische ist nicht von der Art des Pleroma

²²⁴ Schottroff, *Animae naturaliter salvandae*, S. 93; vgl. ebd., S. 81.83.96–97. Vgl. Langerbeck, *Anthropologie*, S. 67: „im kosmogonischen Mythos der Valentinianer ist keine Rede davon, daß von Anfang an drei Menschengattungen geschaffen seien, die ‘naturaliter salvandae vel periturae’ wären.“ Ebd., S. 70: „In der schon generationalen Polemik der Kirche gegen ‘die Gnostiker’ hatten sich begreiflicherweise bestimmte loci communes herausgebildet, die in jeder Auseinandersetzung einfach vorausgesetzt werden, dazu gehört die These, die Gnostiker lehren, die Seelen seien ‘naturaliter salvandae vel periturae’,...“ (vgl. ebd., S. 79). Zur Kritik an Schottroff vgl. Hübner, Einheit, S. 305–307, Anm. 107. Einen knappen Überblick über die Forschung zur valentinianischen „Menschenklassenlehre“ bietet Wucherpfennig, Heracleon, S. 333–336.

²²⁵ Schottroff, *Animae naturaliter salvandae*, S. 92.

²²⁶ Schottroff, *Animae naturaliter salvandae*, S. 93.97. Zu Belegen für den häresiologischen Topos des φύσει σώζεσθαι siehe ebd., S. 67–68.

²²⁷ Iren., haer. I 6,2 (Rousseau 94,37–42; 94,623–95,629). Schottroff, *Animae naturaliter salvandae*, S. 95–96 räumt zu Iren., haer. I 6,2–4 jedoch ein, dass hier sehr wohl eine „massive Heilsbesitzvorstellung“ formuliert sei. Diese Vorstellung sei als antikirchliche Polemik zu erklären. (Schottroff spricht von „Polemik gegen das Christentum... verstanden als eine Religion der Werke“.) Sie schreibt die Passage haer. I 6,2–4 „einem anderen gnostischen Verfasser“ zu, weshalb sie für die valentinianische Lehre nicht berücksichtigt werden müsse. Diese Lösung ist wenig überzeugend.

und muss daher draußen bleiben, die Materie geht zugrunde.²²⁸ Es ist Schottroff allerdings zuzustimmen, dass jenseits der natürlichen Anlage zum Heil, wenigstens in einigen gnostischen Gruppen, mit Bekehrung und Apostasie gerechnet wurde. Diese Gnostiker akzeptierten offenbar das Paradox, bereits von Anfang an gerettet zu sein und doch diese Rettung im Leben ergreifen zu müssen.²²⁹ Das Pneuma ist ein Element im Menschen, das zur Entfaltung gebracht werden muss und Bewährung erfordert.²³⁰ Spätestens ab der Zeit, in der sich das kirchliche

²²⁸ So Iren., haer. I 7,1 (Rousseau 100103; Übers. Brox 169); ähnlich. Clem., exc. Thdot. 63.64 (Sagnard 184.186); EvPhil #125a. Dunderberg, School of Valentinus, S. 82 weist zu exc. Thdot. 63 darauf hin, dass dort ‘pneuma’ und ‘psyche’ nicht Personengruppen zugewiesen werden wie bei Irenäus, sondern als „two different essences“ gedacht sind. Hübner, Einheit, S. 306, Anm. 107 stellt der These von Schottroff die berechtigte Frage entgegen: „Wenn ‘Psyche’ nur Wesensbestimmung, aber keine Substanz ist, wie L. Schottroff meint, dann dürfte es am Ende keine Psychiker mehr geben, denn worin sollte ihre Substanz bestehen? (Die Hyle wird vernichtet, gilt also ebenso als Substanz).“ Irenäus selbst hat Brüche in der gnostischen Erlösungskonzeption bemerkt. In haer. II 29,1 (294–296; Übers. Brox 245) schildert er das endzeitliche Szenario seiner Gegner und fügt dem die Bemerkung an, es sei nicht nachvollziehbar, dass einerseits alles Psychische, also alle Seelen, aufgrund ihrer Natur in der „Mitte“ gerettet werden, dass aber anderseits von den Seelen ein gerechter Lebenswandel erwartet wird.

²²⁹ Dieses Paradox ist der Theologie des Paulus in Röm 8 nicht unähnlich; auch Paulus spricht davon, dass die Christen bereits gerettet sind (vgl. 8,1–2), zugleich aber davon, dass die Erfüllung dieser Rettung noch aussteht (vgl. 8,23–25); Christus hat die Christen „vorherbestimmt“ (*προώρισεν*) und bereits „gerecht gemacht“ (vgl. 8,28–30), die Christen sind „geistlich“, nicht „fleischlich“ (vgl. 8,9–10), sollen aber ‘Geist-gemäß’ leben (vgl. 8, 12–13; Gal 5,25). Vgl. Böhlig, Bedeutung, S. 172f. Gegenüber Paulus, der die Spannung des „schon“ und „noch nicht“ auszuhalten versucht, gewinnt das Pardon unter der Voraussetzung gnostischer Betonung der Gegenwärtigkeit an Schärfe. Zur Gegenwärtigkeit der Auferstehung siehe unten Anmm. 492–493.

²³⁰ Vgl. King, What is Gnosticism?, S. 206–207 (vgl. ebd., S. 161.193.196.200.201–202); Williams, Rethinking, S. 211–212; Dunderberg, School of Valentinus, S. 69–70. Auch Langerbeck, Anthropologie, S. 70 räumt ein, dass die Lehre von den Menschen-gattungen nur „für die vulgäre Gnosis zu Origenes‘ Zeit“ angenommen werden könnten, nicht jedoch „für die großen Gnostiker“, die Schulhäupter Valentinus und Basilides, den Sohn des letzteren Isidor, sowie den Valentinschüler Herakleon. Wucherpfennig, Heracleon, S. 336–342 zeigt zu Herakleons Auslegung der Perikope von der Samariterin am Brunnen und Origenes‘ Kritik an Herakleon, dass Origenes dem Herakleon zu Unrecht eine deterministische Sicht im Sinne der valentinianischen Menschenklassen-Lehre unterstellt: „Dabei ging er (sc. Origenes HS) davon aus, die pneumatische Physis meine bei Herakleon eine Naturanlage, die das zeitliche und zukünftige Schicksal des Menschen unfehlbar determiniere“ (ebd., S. 339). Aber: „Seine (sc. des Herakleon HS) Sicht lässt sich daher nicht in die Auffassung von einer *unwandelbaren pneumatischen Physis* pressen. Er hat die Begegnung mit Jesus durchaus so verstanden, als wenn sie eine Bekehrung bewirke, …“ (ebd., S. 341). Leipoldt, Einführung, S. 8, hat dargelegt, dass auch der Thomasevangelist dezidiert *nicht* davon ausgeht, der Gnostiker würde „auf Grund seiner angeborenen Eigenschaften automatisch gerettet“.

Lager gegen die gnostischen Gruppen formiert hat, mussten Gnostiker damit zurechtkommen, dass psychische Christen schließlich doch zu den Pneumatikern wechselten und anderseits Pneumatiker von den kirchlichen Psychikern zurückgewonnen wurden.²³¹ Pneumatiker, Psychiker und Hyliker können dann im Sinne von Menschengattungen beschrieben werden, in der Weise, dass die Zugehörigkeit zu einer von ihnen die Heilsempfänglichkeit prädestiniert. Sie sind aber gleichzeitig als ‘Heilsklassen’ zu verstehen, welche dadurch zustande kommen, dass der Mensch dem Pneuma, der Hyle oder der Psyche folgt.²³² Das ‘psychische’ Christentum der Kirche kann von einigen Gnostikern als Durchgangsstufe zum ‘wahren’ Christentum der Pneumatiker verstanden werden.²³³ Andererseits half der Gedanke der Heilsprädestination, den Umstand zu erklären, weshalb viele kirchliche Psychiker sich der gnostischen Predigt gegenüber als bekehrungsresistent erweisen. Es ist mit der Möglichkeit zu rechnen, dass deterministische Ansätze des gnostischen Erlösungsmodells im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit der Kirche zu schroffen Aussagen zugespitzt werden.²³⁴

Koschorke verweist zudem darauf, „daß mit der Unterscheidung von Pneumatiker und Psychiker keine nach außen hin sichtbaren Qualitäten bezeichnet werden, sondern solche, die allenfalls erst beim Vorgang der Mission zutage treten.“²³⁵ Das Gemeindemodell vieler Gnostiker,

²³¹ Eine solche Situation schildert Iren., haer. I 13,5 (Rousseau 200; Übers. Brox 223,225), wo von einer Frau eines asiatischen Diakons berichtet wird, welche man aus dem Kreis um Markus den Magier zurückgewonnen habe. Vgl. Hübner, Einheit, S. 307 (Anm. 107): „... die gesamte Spekulation über die Entscheidungsfähigkeit des Psychischen ist Zugeständnis an die Kirche, also nicht ursprünglich und eigentlich gnostisch.“

²³² Vgl. Langerbeck, Anthropologie, S. 66 zu ψυχικός und ὄλικός bei Hipp. haer. VI 34, 4–8 (Marcovich 247–248): „Das sind aber nicht zweierlei Menschengattungen, sondern zweierlei Art Mensch, die in jedem Menschen sind. (...) die Termini ψυχικός und ὄλικός sind nicht eindeutig. Sie bezeichnen einmal den äußerlichen, leiblichen Menschen und den inneren, geistigen Menschen, also die beiden φύσεις überhaupt, und dann wieder die Menschengattung, die durch das ‘Sich-Angleichen’ an eine der beiden φύσεις entsteht.“ Im Anschluss an Langerbeck stellt auch Schottroff, Animae naturaliter salvandae, S. 93–95 fest, „daß die Valentinianer die Dreiheit Hyle, Psyche und Pneuma verschiedenartig auslegen“; vgl. Iren., haer. I 7,5 (Rousseau 110,78–79; 110,755–756): καθ' ἔνος—κατά γένος. Unbeschadet dessen mag in einzelnen Gruppen die Menschengattungsvorstellung in den Vordergrund gerückt sein; vgl. Wilson, Art. Gnosis/Gnostizismus, S. 546.

²³³ Vgl. Koschorke, Polemik, S. 224; vgl. ebd., S. 180.

²³⁴ Vgl. Williams, Rethinking, S. 211.

²³⁵ Koschorke, Polemik, S. 226. Siehe auch unten 3.5.4.2. zu #56 und #51. Koschorke, Polemik, S. 227 wendet gegen eine deterministische Interpretation der ‘Heilsklassen’-Lehre ein, dass sich erst nach dem leiblichen Tod wirklich erwiesen

insbesondere der Valentinianer, war nicht auf wahrnehmbare äußere Grenzen zur großkirchlichen Umgebung angewiesen. Die Idee dreier ‚Menschen-‘ oder ‚Heilsklassen‘ setzt eine enge Verbindung der pneumatischen Zirkel mit dem kirchlichen Umfeld voraus. Die Ausbildung ‚pneumatischer‘ Eliten mag zum einen durch das Zusammentreffen verschiedener Bildungsschichten innerhalb der Ortsgemeinden motiviert gewesen sein, sie ist vermutlich aber auch schlicht im Zusammenhang des stetigen Anwachsens christlicher Gemeinden im zweiten Jahrhundert zu sehen. An die Stelle der kleinen Schar Getaufter, die sich gerettet weiß, ist ein komplexeres Gebilde von Christen sehr unterschiedlichen Engagements getreten. Das daraus entstehende ‚Identitätsproblem‘ versuchten die Gnostiker durch die Unterteilung der Ortsgemeinde in verschiedene ‚Klassen‘ zu entschärfen. Gegen die Mehrheit der ‚randständigen‘ Christen richteten sich kleine Zirkel ‚besserer‘ Christen ein. Die Zugehörigkeit zu solchen Binnengruppen vermittelte eine Heilsgewissheit, die die Gesamtgemeinde nicht mehr bieten konnte.²³⁶ Zusammen mit den Psychikern grenzten sich die Pneumatiker gegen die heidnischen Hyliker ab und formierten sich gegen die Psychiker als Elite.²³⁷

hätte, ob man zu den Pneumatikern gehört. Irenäus beklagt haer. II 18,6 (Rousseau 182,101–103; Übers. Brox 153) allerdings ausdrücklich, dass die Pneumatiker in der Gemeinde mit dem Anspruch aufgetreten seien, „Vollkommene“ zu sein, „obschon sie noch auf Erden leben“ (et semetipos perfectos esse volunt, ..., cum adhuc sint in terra). Die „Erkenntnis“, so hatte er haer. II 5,2 (54,27–30) erklärt, sei in ihren Augen gleichbedeutend mit dem „Pleroma“, also mit der endgültigen Erlösung. Vgl. auch haer. III 15,2 (282,52–58; Übers. Brox 181,183): „... Wenn aber einer sich ihnen wie ein kleines Schäfchen willig hingibt, nachdem er infolge ihrer Initiation auch ihre Erlösung erlangt hat, dann ist ein solcher Mensch ganz aufgeblasen und meint, daß er weder im Himmel noch auf der Erde, sondern ins Pleroma eingegangen ist und seinen Engel bereits umarmt. Geschäftig und hochmütig läuft er herum, stolziert wie ein Hahn....“

²³⁶ Allen christlichen Gemeinden des Anfangs ist eigen, sich als die Geretteten der Endzeit zu begreifen. Insofern hat Hahn, Sakramentale Kontrolle, S. 246 nicht Unrecht, wenn er (in Zusammenhang mit der Entwicklung der kirchlichen Buße) feststellt: „Die Urkirche definierte sich als Elite, als erwählte Schar religiöser Virtuosen.“ Vor diesem Hintergrund wären die gnostischen Zirkel somit eine weitere Ausdifferenzierung der ursprünglichen Elite, eine ‚Elite der Elite‘ also.

²³⁷ Dabei ist allerdings nicht aus dem Auge zu verlieren, dass es hier um eine bestimmte Selbstwahrnehmung, nicht um nach außen ‚institutionisierte‘ Grenzen geht. Tert., Praescr. 41,2 (Refoulé 221,4–5) wirft den Gnostikern vor, dass bei ihren Versammlungen überhaupt keine Grenzen wahrnehmbar sind; man wisse nicht, wer Gläubiger ist und wer nicht. ‚Elite‘ darf also nicht als ‚geschlossene‘ Gesellschaft missverstanden werden. Vgl. hierzu Williams, Rethinking, S. 211–212.

1.3.4. *Die Adressaten des Philippusevangelisten*

1.3.4.1. *Der allen gemeinsame Wortschatz*

K. Koschorke bezieht ausdrücklich das Philippusevangelium in seine Beschreibung des von ihm erhobenen ekclesiologischen Modells der zwei konzentrischen Kreise ein.²³⁸ Auch der Verfasser des EvPhil beruft sich deutlich auf eine der gesamten Gemeinde, der ‘Kirche’ und den Gnostikern, gemeinsame Tradition. Das wird besonders in der Erörterung über die „Namen“ in #11 bis #13 sichtbar, die K. Koschorke zum Thema eines Aufsatzes gemacht hat. Am Anfang dieser Passage des EvPhil werden im Abschnitt #11a die „Namen“ vorgestellt, um die es geht:

#11a

Die Namen (πράμι), die den Weltmenschen (ηκοσηκος) mitgeteilt werden, verursachen eine große Irreführung (πλανή). Denn sie wenden ihren Sinn weg von dem Feststehenden (und) hin zu dem Nichtfeststehenden. So erfaßt, wer (den Namen) ‘Gott’ hört, nicht das Feststehende, sondern er erfaßt das Nichtfeststehende. Ebenso verhält es sich auch mit (den Namen) ‘Vater’, ‘Sohn’, ‘Heiliger Geist’, ‘Leben’, ‘Licht’, ‘Auferstehung’, ‘Kirche’, [und] allen anderen (Namen). Man erfaßt nicht das Fest[stehende], sondern man erfaßt das [Nichtf]eststehende. [Je]doch hinweisen können sie ([πλ]ην αγέρο) auf das Feststehende (ανετχοντ).²³⁹

Obwohl die „Namen“ von der Art der aufgezählten Begriffe selbst unbeständig und irreführend sind, gesteht der Philippusevangelist ihnen eine Verbindung mit der Wahrheit zu. Gegen die ältere Interpretation des Abschnitts hat Schenke gezeigt, dass es sich bei den „Namen“ in #11 nicht um „Trugbenennungen“²⁴⁰ handelt, die „den feststehenden Dingen“, also der Wahrheit,²⁴¹ gegenübergestellt werden, sondern

²³⁸ Vgl. Koschorke, Polemik, S. 189: „Das Philippusevangelium (...) ist einer der wichtigsten Texte zum Verständnis gnostischer Polemik überhaupt.“

²³⁹ NHC II p. 53,23–35 (Schenke 18; Übers. 19). Zur Übersetzung von (ηκοσηκος = ‘die Weltlichen’) mit „die Weltmenschen“ vgl. Schenke, Philippus, S. 183 im Anschluss an Sevrin, Pratique et doctrine, S. 297–298.

²⁴⁰ So Koschorke, Namen, S. 319.

²⁴¹ Nur in #44a kommt die Verbindung ηετχοντ, „das Feststehende“, noch einmal vor (NHC II p. 61,20–22; Schenke 32; Übers. 33): „Es ist unmöglich, daß jemand etwas von dem Feststehenden sieht, es sei denn, daß er jenem gleich wird...“ Dort ist deutlich, dass sich „das Feststehende“ auf „die Wahrheit“ (p. 61,27: τηε), das heißt auf die Sphäre des Göttlichen, bezieht, auf „jenen Ort“ (p. 61,28: πηα ετηηαγ), auf den „Geist“ (p. 61,29: πηπηα), „Christus“ (p. 61,30: πηη) und „den Vater“ (p. 61,31: πειωτ).

um „Namen“, die auf „die feststehenden Dinge“ hinweisen.²⁴² Diese Deutung passt zur positiven Bewertung der Namen in #12c, wo die vielen Begriffe als Ausdruck der einen Wahrheit angesehen werden. Ausdrücklich wird dort erklärt, die „Namen“ seien „um unseretwillen“ (ετβητη) in der Welt.²⁴³ Auf welche Weise der Philippusevangelist mit den „Namen“ verfährt, wird im Folgenden am Beispiel der „Auferstehung“ (ἀναστασις) zu #21 noch ausgeführt werden (siehe 2.2.2.). Nicht der Begriff „Auferstehung“ wird vom Philippusevangelisten kritisiert, sondern lediglich dessen ungenügendes Verständnis.²⁴⁴

Sämtliche Begriffe, welche der Philippusevangelist in #11a aufzählt, sind kirchlicherseits unverdächtig.²⁴⁵ Im EvPhil ist das kirchliche Begriffssystem Teil des gnostischen Begriffssystems. K. Koschorke hat das Inventar des EvPhil an „Namen“ (und Sakramenten), das dem ‘Kirchlichen’ identisch ist, als Hinweis auf dessen Datierung gewertet:

²⁴² NHC II p. 53,34–35: αγέρο αμετχοντ (Schenke 18); Schenke, Exegese, S. 126–127 und ders., Philippusevangelium, S. 184–185) macht darauf aufmerksam, dass mit Layton οέρο als Variante des kausativen τέρο (saidisch τάρο) aufgefasst werden kann. Als griechisches Äquivalent nimmt Schenke δεικνύοντ an, so dass sich für die Deutung von #11 ergibt: „Die ὀνόματα des Bekenntnisses können nicht das νοεῖθαι der von ihnen gemeinten ἔστωτα bewirken, aber wohl ein δεικνύοντ derselben“ (Schenke, Exegese, S. 128 = ders., Philippus, S. 185).

²⁴³ NHC II p. 54,15–18 (Schenke 18). Siehe unten 2.3.2.6. (Exkurs IV).

²⁴⁴ Wie sehr die unterschiedlichen Interpretationen der gemeinsamen „Namen“ auseinandergehen konnten, deutet der Abschnitt #13 an. Dort geht es nicht nur um ein nur oberflächliches Verständnis des „Nichtfeststehenden“, das erst auf das „Feststehende“ hin transparent gemacht werden muss, sondern um ‘falsches’ Verständnis. Die Archonten wollen #13 zufolge den Menschen, der „eine Verwandtschaft mit dem wahrhaft Guten“ besitzt, „verführen“ und „zum Sklaven“ machen: „... Sie nahmen den Namen des Guten und legten ihn dem Unguten bei, um ihn (den Menschen. HS) durch die Namen zu verführen und sie (sic!) an das Ungute zu binden und dann, als ob sie ihnen eine Gnade erwiesen, sie zu verlassen, sich aus dem ‘Unguten’ zu entfernen und sich in das ‘Gute’ zu begeben, das sie dafür hielten.“ (NHC II p. 54,18–31; Zitat 54,21–29; Schenke 20; Übers. 21). Der unerwartet auftretende Plural „sie“ ist wohl darauf zurückzuführen, dass „der Mensch“ generisch, im Sinne von ‘Menschheit’ gemeint ist, während es dann um die Einzelexemplare geht; zum Numerus-wechsel in #13 vgl. Schenke, Philippus, S. 194–195.

²⁴⁵ Vgl. Koschorke, Namen, S. 319: alle Begriffe stammen aus dem „großkirchlichen Credo“; zustimmend Schenke, Exegese, S. 125: es seien „Zentralbegriffe des christlichen Glaubensbekenntnisses..., speziell des Constantinopolitanums, in dem allein alle Begriffe unseres Paragraphen vorkommen“. Ebenso ders., Philippus, S. 183; ebd.: „Vielleicht haben wir es tatsächlich doch mit dem Topos der Traditio Symboli zu tun, den Isenberg im EvPhil vergeblich gesucht hat.“ (siehe Isenberg, Coptic Gospel, S. 298). Entsprechend der These von Isenberg deutet Schenke, ebd., S. 184, „die Weltmenschen“ als Neophyten, „denen die großen Begriffe des Glaubens, damit sie nicht mißverstanden werden, behutsam beigebracht werden müssen.“ Zugleich erwägt er, ebd., S. 186, „in dem Begriff des Nichtfeststehenden eine Polemik gegen die (werdende) Großkirche“ zu sehen.

Das EvPhil sei „aus einer Situation verständlich, in der die klaren Fronten des 3. Jahrhunderts noch nicht bestehen, in der sich ‘pseudonyme Gnosis’ und ‘nicht-feststehende Kirche’ noch nicht am, sondern im Begriff scheiden.“²⁴⁶

Es ist im EvPhil kaum theologischer Fachwortschatz zu finden, der ganz eindeutig auf eine spezifische, dem Strang der großkirchlichen Überlieferung fremde Gedankenwelt verweisen würde. Eine Ausnahme macht die Benennung zweier Sophia-Gestalten als „Echamoth“ (Ἐχαμώθ) und „Echmoth“ (Ἐχιμώθ) in #39²⁴⁷ und wohl auch der Begriff „Pleroma“ in #69e, #81a, 123d, #125a und #127b.²⁴⁸ Freilich gibt es darüberhinaus eine Reihe von Motiven, die aus gnostischen Texten bekannt sind. Hierher gehören Hinweise auf den Mythos der eben erwähnten „Sophia“²⁴⁹ oder in #13 die bösen Weltherrscher, die „Archonten“ (Ἄρχοντες), die den Menschen „verführen“ (ἀπάτα) wollen.²⁵⁰ Zweifellos gnostischer Weltdeutung entstammt auch der ‘unfähige’ Schöpfer der Welt in #99a,²⁵¹ einzelne christologische Aussagen,²⁵² der unerkannte Abstieg des Erlösers,²⁵³ sowie der postmortale Aufstieg der Seele durch die Sphären der Archonten,²⁵⁴ und vielleicht der so auffallend intensive Gebrauch der „Brautgemach“-Bilder.²⁵⁵

Was aber bei der Lektüre des EvPhil zuerst ins Auge fällt, sind nicht bizarre Mythen oder fremdartige Kunstmärter, sondern Ausführungen

²⁴⁶ Koschorke, Namen, S. 318–319.

²⁴⁷ NHC II p. 60,10–12 (Schenke 30). Vgl. z. B. Ἀχαμώθ in der ‘großen Notiz’ Iren., haer. I 4,1,5; 5,2,6; 6,1; 7,1–3,5; 8,2,4. Dazu Schenke, Philippus, S. 289.

²⁴⁸ NHC II p. 68,14; 70,35–36; 84,13–14; 84,32 und 86,14–15. In #127b ist strittig, ob πληρώμα terminus technicus ist.

²⁴⁹ Siehe unten 2.3.2.5.

²⁵⁰ NHC II p. 54,18–19; vgl. in #16a p. 55,14–16 (Schenke 20).

²⁵¹ NHC II p. 75,2–10 (Schenke 58); siehe unten 3.1.

²⁵² So z. B. die Deutung des Verlassenheitsrufes Jesu (Mk 15,34par) in #72a.

²⁵³ So in #26a (NHC II p. 57,28–58,10 (Schenke 26); siehe unten 2.3.3.2.

²⁵⁴ So in #77 (NHC II p. 70,5–9; Schenke 50); #106 (p. 76,22–30; Schenke 62); #127a (p. 86,4–12; Schenke 78). Vgl. #61c (p. 65,27–35; Schenke 40). Die ausführliche Schilderung des Aufstiegs, bei welchem die Seele sich in Acht nehmen muss, um nicht von den feindlichen Mächten gefasst zu werden, ist nach Bousset, Himmelsreise, S. 148, „in dem Umkreis des nichthäretischen Christentums verhältnismäßig selten“; Bousset nennt lediglich Ign., Trall. 5 und einige Stellen bei Clemens von Alexandrien. Beide Autoren hatten sich mit Gnostikern auseinanderzusetzen (zur Datierung der Ignatianen siehe unten S. 321f Anm. 590). Zum postmortalen Aufstieg der Seele im EvPhil siehe 2.3.2.3. (Exkurs III).

²⁵⁵ Das „Brautgemach“ als solches ist aus der neutestamentlich vermittelten jüdischen Tradition über den Bereich gnostischer Texte hinaus verbreitet; vgl. die Stellensammlung bei Grant, Mystery of Marriage, S. 129–131.

zu Fragen, die auch in der kirchlichen Literatur eine Rolle spielen: Was ist mit der „Auferstehung“ gemeint und welche Bedeutung haben die Rituale Taufe, Salbung und Eucharistie? Freilich sind diese Ausführungen meist sehr knapp und erscheinen daher heute zunächst unzugänglich und fremd.²⁵⁶ Es ist aber gut vorstellbar, dass sie den Gemeinden des zweiten Jahrhunderts keineswegs als ‘fremd’ erschienen. Für das EvPhil gilt wohl, was Irenäus an seinen Gegnern so gefährlich findet, dass nämlich das gnostische Begriffsinventar weitgehend mit dem kirchlichen übereinstimmt. Allein die Kenntnis der Inhalte hinter der ähnlichen Fassade gemeinsamer Begriffe ermöglicht dem Fachmann die Unterscheidung: „Obwohl sie... das gleiche wie die Gläubigen reden, verstehen sie darunter nicht nur ganz anderes, sondern sogar das Gegenteil und rundum Blasphemisches.“²⁵⁷

Indem im EvPhil die Gefahren des Mißverständnisses und der Verführung durch die „Namen“ herausgestellt werden, ist unausgesprochen klar, dass die „Namen“ einer Interpretation bedürfen, die über die übliche (kirchliche) hinausreicht. Die Niveauunterschiede im Umgang mit den Namen konstituieren auch im Philippusevangelium eine ‘Schichtung’ der Gemeinde in zwei ‘Klassen’ von Christen.²⁵⁸

1.3.4.2. *Die drei ‘Heilsklassen’ im Philippusevangelium*

Im EvPh müßten sich also (erstens) Christen im eigentlichen Sinn, ‘wahre’ Christen, von (zweitens) Christen in minderem Heilsstand unterscheiden lassen, die beide von (drittens) der nicht-christlichen Außenwelt der Heiden abzugrenzen sind. Tatsächlich scheint das EvPhil genau diese drei Gruppen in den ersten Abschnitten vorzustellen, um so am Anfang den Adressaten ihren Ort zu vergegenwärtigen:

²⁵⁶ Bereits Leipoldt, Einführung, S. 2, hat das EvPhil als ‘erörternden’ Text verstanden, wobei er jedoch die Tendenz zeigt, den Gehalt des Textes zu unterschätzen: das EvPhil „behandelt oft in naiver Weise schwierige und verfängliche Fragen...“

²⁵⁷ Iren., haer. III 17,4 (Rousseau 340,96–98; Übers. Brox 219): „similia enim loquentes fidelibus,..., non solum dissimilia sapiunt, sed et contraria et per omnia plena blasphemii“. Vgl. haer. I Praef. 2 (20–25); haer. III 16,6 (310,191–192). Dass die Unterscheidung nur von ‘Spezialisten’ getroffen werden kann, legt haer. III 15,2 (280,43–445; Übers. Brox 181) nahe: „Es täuschen sich aber alle, die glauben, sie könnten das Wahrscheinliche in deren Worten von der Wahrheit unterscheiden...“

²⁵⁸ Vgl. Pagels, Ritual, S. 291: „Philip offers, then, a rare glimpse of the Christian community as this Valentinian Christian perceives it—a community divided between the few who have *gnosis*, and the many who remain caught in what he regards as erraneous beliefs concerning Christ’s birth and resurrection...“.

#1

Ein hebräischer Mensch (**ΟΥΓΕΒΡΑΙΟC** **Ῥωμιε**) bringt Hebräer (**ΓΕΒΡΑΙΟC**) hervor (**μαρτυριε**); und solche [Leu]te werden „Proselyten“ (**ΠΡΟΣΗΛΥΤΟC**) genannt.

Ein P[rose]lyt kann aber keine Proselyten hervorbringen. [Denn die ein]en sind so, wie sie ent[stehen] und bringen noch ande[re] hervor. [Den anderen aber] muß [es s]chon genügen, daß sie (überhaupt) entstehen.

#2

Der /Sk/lave (**Π[ΩΜ]ΩΔΔΛ**) trachtet einzig und allein danach frei zu werden. Nicht aber trachtet er nach dem Vermögen seines Herrn. Der Sohn (**πιηριε**) dagegen (hat) nicht nur (den Vorzug), daß er Sohn ist, sondern er wird auch noch das Erbe des Vaters übernehmen.

#3a

Diejenigen, die die Toten beerben (**ΗΕΤΡΚΛΗΡΟΝΟΜΕΙ** **ΠΗΕΤΗΟΟΥΤ**), sind selbst tot; und es sind (nur) die Toten, die sie beerben. Diejenigen, die den Lebendigen beerben, sind lebendig; und sie beerben den Lebendigen— und die Toten.

#3b

Tote erben nichts. Wie sollte denn einer, der tot ist erben?

#3c

Wenn der Tote den Lebendigenbeerbt, wird (dies)er (davon) nicht sterben, sondern wird vielmehr der Tote zum Leben kommen.

#4a

Ein heidnischer Mensch (**ΟΥΓΕΘΗΙΚΟC** **Ῥωμιε**) stirbt nicht (**μαρμογ**). Denn er hat niemals gelebt, so daß er sterben könnte. Wer zum Glauben an die Wahrheit gekommen ist, der hat das Leben gefunden. Und ein solcher schwebt in der Gefahr zu sterben.“

#4b

Denn er lebt, seit Christus gekommen ist.²⁵⁹

Gegenstand dieser Abschnitte ist eine Anleitung zu Unterscheidungen, die in der Wahrnehmung der anderen Menschen zu treffen sind.²⁶⁰ Im Folgenden soll dargelegt werden, dass es um die drei Kategorien von Menschen geht, die auch im valentinianischen Konzept zu finden sind: Pneumatiker, Psychiker und Hyliker/Choiker (siehe oben Exkurs I).

²⁵⁹ NHC II p. 51,29–52,19 (Schenke 14; Übers. 19). Schenke übersetzt ΟΥΓΕΒΡΑΙΟC **Ῥωμιε** mit „Ein hebräischer Mann“; um die Parallelität mit #4 (**ΟΥΓΕΘΗΙΚΟC** **Ῥωμιε**) in der Übersetzung sichtbar zu lassen, ist **ρωμιε** durch „Mensch“ wiedergegeben.

²⁶⁰ Anders Turner, Gospel, S. 242–246, die zwar #1 bis #8 als „densely interwoven catena of excerpts“ (ebd., S. 245) zusammenfasst, aber davor warnt, aufgrund der durchgängigen Struktur der Gegensatzpaare (vgl. ebd., S. 242–244) die inhaltliche Kohärenz der Passage zu überschätzen (vgl. ebd., S. 242.244).

In den Abschnitten #1 und #4 werden die beiden Extrempositionen einander gegenübergestellt; der „hebräische Mensch“ ($\Omega\gamma\sigma\epsilon\beta\alpha\iota\omega\epsilon$ $\bar{\rho}\rho\omega\mu\epsilon$) in #1 steht am einen Ende der Skala, der „heidnische Mensch“ ($\Omega\gamma\sigma\epsilon\theta\eta\kappa\omega\epsilon$ $\bar{\rho}\rho\omega\mu\epsilon$) in #4 am anderen. An beide Wendungen schließt je ein Praesens consuetudinis an: der hebräische Mensch „pflegt hervorzubringen“ ($\varphi\alpha\gamma\tau\alpha\mu\epsilon$), der heidnische Mensch „pflegt nicht zu sterben“ ($\eta\alpha\zeta\mu\omega\gamma$).²⁶¹ Innerhalb der ersten Kategorie von Menschen scheint nun eine weitere Unterscheidung eingeführt zu werden: In #1 stehen dem hebräischen Menschen, der von Natur aus „ein Hebräer“ ($\Omega\gamma\sigma\epsilon\beta\alpha\iota\omega\epsilon$) ist, andere „Hebräer“ ($\zeta\epsilon\beta\alpha\iota\omega\epsilon$) gegenüber, die dies erst durch Bekehrung werden, nämlich Proselyten ($\pi\text{ρο}\chi\lambda\gamma\tau\omega\epsilon$). Diese Sorte von Menschen wird in den Abschnitten #2 und #3 in den Bildern der „Sklaven“ und der „Toten“, bzw. der ‘Erben der Toten’ umschrieben. Im Folgenden soll das nun im einzelnen dargelegt werden.

Man könnte bei „Hebräer“ zunächst an einen judenchristlichen Hintergrund der Gemeinde des Philippusevangelisten denken.²⁶² Die Aussage, dass Proselyten nicht weitere Proselyten hervorbringen können, ist, buchstäblich verstanden, am Anfang eines gnostischen Textes aber ebensowenig sinnvoll wie die in #2 folgende Aussage über die je anderen Erwartungen von „Sklaven“ und „Söhnen“. Abgesehen davon gibt es keine sicheren Anhaltspunkte für einen jüdischen Hintergrund des EvPhil.²⁶³

²⁶¹ Zum „Praesens consuetudinis“ (= „Aorist“) im Koptischen vgl. Till, Koptische Grammatik, S. 155 (§§ 304, 305). Die Negation $\eta\alpha-$ statt $\eta\epsilon-$ ist in NHC II und anderen NHC-Texten häufiger; vgl. Nagel, Grammatische Untersuchungen, S. 443.449; Plisch, Einführung, S. 62.

²⁶² Vgl. Gaffron, Studien, S. 65: „Interessant ist nun, daß Ph (Philippus. HS) das vorchristliche Stadium seiner Gemeinde als Hebräer-Sein oder Jude-Sein bestimmt, und zwar in ausgesprochenem Gegensatz zum Heide-Sein. Man wird diese Angaben zunächst ganz buchstäblich verstehen müssen: diese ‘Christen’ sind ehemals ‘Juden’ gewesen, vermutlich hellenistische Juden.“ Auch Schenke nimmt, vor allem aufgrund von #6, einen judenchristlichen Hintergrund der Adressaten des EvPhil an (Philppus, S. 159): es gehe um „die wirkliche Bekehrung des Redners vom wirklichen Hebräertum zum Christentum“. Auch Thiering, Date, S. 104–105, versteht #1 bis #6 in dieser Weise und stützt hierauf ihre eigenwillige Datierung des EvPhil vor 70 n. Chr.

²⁶³ Wohl lassen sich für einige der Abschnitte des EvPhil durchaus Parallelen in der jüdischen Literatur finden; beispielsweise zeigt Dochhorn, Warum gab es kein Getreide im Paradies?, „daß EvPhil 15 tatsächlich mit Vit Ad 1–21 (= Vita Adae et Eva. HS) im Zusammenhang steht“, insofern nämlich beide Texte „Abzweigungen der gleichen Tradition, einer jüdischen Ätiologie des Ackerbaus,“ sind (ebd., S. 127), wobei #15 „eine gnostische Antierzählung“ zur jüdischen Vorlage bietet (ebd., S. 133). Solche Verbindungen machen die Annahme eines judenchristlichen Hintergrundes im EvPhil jedoch nicht zwingend. Siker, Gnostic Views, S. 283–284 geht u. a. aufgrund von andeutungsweiser Sabbath- und Opferkritik davon aus, dass das EvPhil durch eine Auseinandersetzung von gnostischen Christen mit Judenchristen motiviert sei (ebd.,

Das Philippusevangelium ist ein Text in Bildern.²⁶⁴ Wenn #1 als Bild zu lesen ist, kann der Abschnitt #17b vielleicht zur Deutung dieses Bildes beitragen. In #17b erklärt der Philippusevangelist, dass „die Hebräer“ (*ῆρατοιος*) ein Deckname für „die Apostel“ (*ηποστολος*) und „die Apostolischen“ ([*ῆ*]*αποστολικος*) ist.²⁶⁵ „Apostel“ begegnet im EvPhil zweimal in der ‘Ahnenreihe’ der in der ersten Person auftretenden Adressatengemeinde, nämlich in #47 und in #95: In #47 geht es um „die Apostel, die vor uns waren“ (*ῆποστολος ετριτῆνεσθι*) und in #95a heißt es: „Die Apostel aber salbten uns“ (*ανῆποστολος λε ταξι*).²⁶⁶ Wenn „die Apostel“ historische Persönlichkeiten sind, könnten „die Apostolischen“ gegenwärtige Anhänger der Apostel meinen, also auch die Adressaten.²⁶⁷ Den Anspruch der Apostolizität erheben vor allem die ‘kirchlichen’ Gemeinden und deren Vorsteher,²⁶⁸ und somit wäre es möglich, „apostolisch“ den aus gnostischer Sicht psychischen Christen zuzuschreiben.²⁶⁹ Für das EvPhil ist es jedenfalls auffällig, dass *αποστολικος* abgesehen von #17b nur noch ein einziges Mal vorkommt, in #65, wo von der Höllenvision eines „Apostolischen“ berichtet wird: „Ein Apostolischer (*ογαποστολικος*) sah [i]n ei[ne]m Gesicht, daß einige (Menschen) [ei]ngesperrt waren in einem feurigen Gebäude... Und es wurde ihnen gesagt[: ‘Diese hätten ihre Seelen] retten [k]önnen, [aber] sie haben nicht gewollt...“²⁷⁰ Das Motiv verschmähter Rettung könnte

S. 286) Vgl. Wilson, Art. Gnosis/Gnostizismus, S. 538, der generell zu gnostischen Schriften feststellt: „Der Gebrauch jüdischen Materials beweist nicht, daß die Benutzer Juden sind!“ Segelberg, Gospel of Philip, S. 204, weist darauf hin, dass der Philippusevangelist keine unmittelbare Kenntnis der hebräischen Bibel zu haben scheint.

²⁶⁴ Vgl. Schenke, Philippus, S. 139: „Vor allem ist es die Rede in Bildern, die uns, wie hier in #1 auf Schritt und Tritt begegnen wird.“

²⁶⁵ NHC II p. 55,27–33 (Schenke 22; Übers. 23). Schenke übersetzt „Apostelanhänger“: „Maria ist die Jungfrau, die keine Macht besudelt hat.—Für die Hebräer, das heißt (für) die Apostel und die Apostelanhänger (*ῆρατοιος ετε ηποστολος νε αγω* [*ῆ*]*αποστολικος*) ist es in höchstem Maße verdammungswürdig...“

²⁶⁶ NHC II p. 62,7–8 und p. 74,17–18 (Schenke 34; 35 und 58;59). Zu #95a siehe unten 3.5.4.1.

²⁶⁷ Als Bezeichnung historischer Persönlichkeiten erscheint „Apostel“ auch in #35 und #67, ebenso in #91 wo Philippus als „Apostel“ bezeichnet wird.

²⁶⁸ Vgl. 1 Clem. 42,1–2,4; Iren., haer. II 22,5; III 2,2; IV 26,2 (Rousseau 224,139–148, 26,17–28,22; 718,43–53). Das Adjektiv *ἀποστολικός* ist relativ selten: Ignatius grüßt die Gemeinde von Tralles *ἀποστολικῷ χαρακτῆρι* und Polykarp wird als *διδάσκαλος ἀποστολικός* bezeichnet (MartPol 16,2).

²⁶⁹ Vgl. Turner, Gospel, S. 154, deutet „apostolisch“ in #17b und #65 auf „the ‘apostolic’ churches“ im Unterschied zur Gemeinschaft der Adressaten.

²⁷⁰ NHC II p. 66,29–36 (Schenke 42; Übers. 43). Die großen Lücken in der Mitte

an Psychiker denken lassen, die sich der Predigt der pneumatischen Gnostiker verschlossen haben. Ein Pneumatiker ist in der Hölle schwer vorstellbar, zumindest wenn man sich an Irenäus' erinnert, der über die Gnostiker klagt, ein solcher würde herumlaufen, als ob er „weder im Himmel noch auf der Erde, sondern ins Pleroma eingegangen“ sei und hätte „seinen Engel bereits umarmt“.²⁷¹

Die Unterscheidung in „Apostel“ und „Apostolische“ im EvPhil ist nicht deutlich,²⁷² doch dass mit dem Hebräer-sein in #17b auch ein ‘minderer’ Christentum mitgemeint sein muss, legt sich nahe, wenn man die anderen Belege für „Hebräer“ im EvPhil in die Überlegung einbezieht. In Abschnitt #46 ist zum einen erneut der metaphorische Gebrauch von „Hebräer“ zu sehen, zum anderen die abwertende Bedeutung dieser Bezeichnung: „...jeder, der empfangen hat, (aber) nicht <...> den Herrn, ist noch (ετι) ein Hebräer.“²⁷³ Auch der vierte Beleg von οερπαιοc im EvPhil steht dieser Deutung nicht entgegen.

#6

Als wir Hebräer waren, waren wir Waisen und hatten (nur) unsere Mutter.
Als wir Christen wurden, bekamen wir Vater und Mutter.²⁷⁴

Was zunächst wie ein Hinweis auf eine „(Jünger-)Gruppe“ erscheint, „die sich seinerzeit vom Judentum zum Christentum bekehrt hatte“,²⁷⁵

des Abschnitts lassen leider nicht mehr erkennen, wem der zitierte Ausspruch gesagt wurde.

²⁷¹ Iren., haer. III 15,2 (Rousseau 282,56–57; Übers. Brox 183).

²⁷² Es scheint mir allerdings nicht berechtigt, aus der teils positiven, teils negativen Verwendung von „Apostel“ im EvPhil auf die Uneinheitlichkeit des Textes zu schließen, wie Turner, Gospel, S. 146.156, dies tut. Wie bei der Selbstbezeichnung „Christ“ (vgl. #59), mag es auch bei „Apostel“ lediglich so sein, dass einige diese Bezeichnung falsch anwenden, weil sie deren wahre Bedeutung nicht kennen. Turner, ebd., S. 146–150 will auch aus der verschiedenen Verwendung von „Christ“ auf verschiedene unabhängige Texttraditionen schließen. Tatsächlich wird mit der gelegentlich negativ gefärbten Bewertung der Begriffe nur deren oberflächlicher Gebrauch kritisiert Marjanen, The Women, S. 165–168 erklärt die unterschiedliche Bewertung der „Apostel“ im EvPhil ‘historisch’: einmal handle es sich um die Apostel, bevor ihnen die Offenbarung des Auferstandenen zuteil wurde, das andere Mal um die ‘erleuchteten’ Apostel.

²⁷³ NHC II p. 62,5–6 (Schenke 34; Übers. 35); nach Schenke, Philippus, S. 310–311, ist ein „syntaktischer Hiatus“ zu erkennen (durch spitze Klammern gekennzeichnet), der hier aber beiseite bleiben kann, da es allein auf das „noch“ (ετι) ankommt. Auch die Frage, was „empfangen“ (xi) wird, muss hier nicht entschieden werden. Ein sakramentaler Kontext ist wahrscheinlich. Dass es sich aber, wie Schenke, ebd., S. 308 annimmt, nur um die Taufe gehandelt haben kann, erscheint mir nicht zwingend.

²⁷⁴ NHC II pp. 21–24 (Schenke 14; Übers. 15).

²⁷⁵ Vgl. Schenke, Philippus, S. 159. Schenke schließt dabei die metaphorische Deutung von „Hebräer“ in #6 nicht aus; „mindestens zunächst einmal“ ist es aber

ist wie #1, #17b und #46 metaphorisch zu deuten.²⁷⁶ Auch in #6 meint „Christen“ offensichtlich nicht alle Christen, sondern nur die ‘wahren’ Christen. Die Rede von „Vater“ und „Mutter“ ist am besten vor dem Hintergrund des valentinianischen Mythos zu verstehen. Schenke verweist auf eine Stelle der Excerpta ex Theodoto, an der es heißt:

Solange wir nur Kinder des Weibes waren, wie aus einer schändlichen Verbindung stammend, unvollkommen, unmündig, unverständig, schwach, ungestaltet, wie Fehlgeburten hervorgebracht, waren wir Kinder der Frau. Von dem Soter aber gestaltet, sind wir Kinder des Mannes und des Brautgemachs (Ανδρὸς καὶ Νυμφῶνος γεγόναμεν τέκνα).²⁷⁷

Die „Mutter“ wäre somit als die untere Sophia zu deuten,²⁷⁸ auf welche der Demiurg, der Schöpfer des Psychischen, zurückgeht. Nach Ansicht der Valentinianer bleibt die psychische Kirche beim Demiurgen stehen, denn die Psychiker werden im Eschaton beim Demiurgen, in der „Mitte“ halt machen (siehe oben 1.3.3., Exkurs I). Der „Vater“ ist der Soter, welcher Kontakt mit den Pneumatikern aufnimmt, sich mit der Sophia verbindet und dessen Engel die Hochzeitspartner der Pneumatiker sind.²⁷⁹

Aufgrund der Abschnitte #6, #17b und #46 ist hinlänglich klar, dass die „Hebräer“ auch in #1 nicht wörtlich zu nehmen sind, sondern

„die wirkliche Bekehrung vom wirklichen Hebräertum zum Christentum“ (ebd.), um die es geht, da sonst #6 „schwer zu verstehen wäre“ und „ein bloßes Bild durch ein weiteres Bild gedeutet worden wäre“ (ebd., Anm. 65). M.E. ist im EvPhil durchaus mit mehreren Bildebenen gleichzeitig zu rechnen.

²⁷⁶ So auch Schenke, Philippus, S. 160–161, obwohl er gleichzeitig „die Rede vom ehemaligen Hebräertum des Sprechers ernst nehmen“ will (ebd., S. 159). Zum metaphorischen Gebrauch von „Hebräer“ vgl. auch Turner, Gospel, S. 150–151: „... ‘Hebrew’ (...) describes a group which is contrasted with the favored group: the group of the author(s) of these units was conceived, among other ways, as being what these ‘Hebrews’ were *not*.“

²⁷⁷ Clem., exc. Thdot. 68 (Sagnard 192); Übers. und Interpretation Schenke, Philippus, S. 162–163. Schenke, ebd., S. 161 zieht auch das Logion 105 des EvThom heran, das im Original lautet: „Jesus spricht: Wer den Vater und die Mutter erkennen wird, den wird man Hurensohn nennen.“ (Text und Übers. Bethge 544). Auch Bethge ebd., Anmm. 147 und 148 nimmt wie Schenke an, dass eine Negation ausgefallen ist: „Wer Vater und Mutter *nicht* erkennen wird, ...“

²⁷⁸ Als „Sophia“ des valentinianischen Mythos deuten die „Mutter“ neben Schenke auch Wilson, Gospel, S. 68; Borchert, Analysis, S. 75; Ménard, L’Évangile, S. 126; Siker, Gnostic Views, S. 277.

²⁷⁹ Zum „Vater“ vgl. Iren., haer. III 16,1 (286,7–9; Übers. Brox 185): die Valentinianer lehrten, „Jesus sei Sohn, Christos aber Vater, und Vater des Christos sei Gott.“ Siker, Gnostic Views, S. 277 deutet hingegen den „Vater“ in #6 als „God the Father“.

Apostel und Apostolische, also Christen, meinen.²⁸⁰ Es kann ebenso kein Zweifel daran bestehen, dass die in #1 getroffene Unterscheidung von „(wahren) Hebräern“ oder „hebräischen Menschen“ und „Proselyten“ eine Unterscheidung im ‘Niveau’ des Christseins meint. Wahre Hebräer können „hervorbringen“ (*ταμειο*), während Hebräer, die Proselyten sind, dazu keine Kraft haben. Das Gefälle zwischen beiden ist klar auch ohne den genauen jüdisch religionsgeschichtlichen Hintergrund der Aussagen über „Hebräer“ und „Proselyten“ in #1 zu kennen.²⁸¹ Schenke hat darüberhinaus Recht, dass mit „Hebräer“ und „Proselyt“ zwar nur zwei „Stufen des Seins und des Seinswandels“ benannt werden, „implizit aber noch eine dritte Stufe des Seins mit im Spiel“ ist, insofern nämlich der „Proselyt“ zunächst ein Heide gewesen sein muss.²⁸²

Es liegt nun nahe, im von Geburt an „hebräischen Menschen“ den ‘von Natur aus’ (*φύσει*) geretteten Pneumatiker zu sehen und im Proselyten den Kirchenchristen, dem es offen steht, sich in seinem Verhalten dem ‘Besseren’ zuzuwenden (siehe oben 1.3.3., Exkurs I). Auffallend ist das Verb „hervorbringen“ (*ταμειο*), das im Sinne von „zum Leben bringen“ verstanden werden kann, so wie der Vater Kinder ‘hervorbringt’ und Gott den Menschen ‘hervorgebracht’ hat.²⁸³ Tatsächlich ist im EvPhil zu zeigen, dass der Pneumatiker die Erlösung durch Christus fortsetzt, dessen Kommen das Leben gebracht hat (#4b), und somit selbst als Lebensbringer an Christi statt anzusehen ist, was noch dargelegt werden wird (siehe 3.5.4).

Die folgenden Abschnitte #2 und #3 nennen nun „Sklaven“, welche die Möglichkeit haben, „frei“ zu werden, und „Tote“, die „zum Leben

²⁸⁰ Als „Catholic Christians“ im Unterschied zu „Philip-Christians“ deutet auch Rewolinski, Use of Sacramental Language, S. 92, die „Hebräer“ in #6. Ebenso Siker, Gnostic Views, S. 276–279. Ähnlich Ménard, Evangelium, S. 55.

²⁸¹ Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund vgl. Wilson, Gospel, S. 64, der auf rabbinische Texte verweist, aus welchen hervorgeht, dass Proselyten nicht derselbe Status zugebilligt wurde wie geborenen Juden; vgl. Borchert, Analysis, S. 64–65, Ann. 5.

²⁸² Schenke, Philippus, S. 139. Diese „Seinstufenlehre“ sieht Schenke, Philippus, S. 146 dann auch in #2 und S. 147.149 in #3 zum Ausdruck gebracht.

²⁸³ Vgl. #29 (NHC II p. 58,22–23; Schenke 26): „Der Vater bringt Kinder her vor (*ταμειο*)“ und #85 (p. 71,34–35; Schenke 52): ‘Gott erschuf den Menschen’ ([*α]πιούτε ταμειε πρω[νε]). In #51 (p. 63,5–8; Schenke 36) sind es die „Glasgefäße“, welche „von neuem geschaffen“ werden (*παλιν φαγταμιοο*), wenn sie zerbrochen sind. Die „Glasgefäße dürfen hier ein Bild für die Pneumatiker sein; siehe dazu unten 3.5.4.2. Andrerseits kann #99a (p. 75,4; Schenke 58) auch vom unvollkommenen Demiurgen gesagt werden, dass er der ist, „der sie (die Welt. HS) geschaffen hat“ (*τιεπταγταμιοο*); siehe dazu unten 3.5.3. Nach #91 (p. 73,11–12; Schenke 56) ist „Joseph der Zimmermann“ der, „der das Kreuz hergestellt hat“ (*πειταρταμιοο πηπταγροс*) und #94b zufolge (p. 74,9; Schenke 56) brachte der „Baum der Erkenntnis“ den Tod hervor (*αρταμιο*), für die, welche von ihm aßen.*

kommen“ können. Der „Sklave“ ist im Abschnitt #2 dem „Sohn“ (ψΗΡΕ) gegenübergestellt. Als „Söhne“ (πΙΨΗΡΕ) oder „Kinder des Brautgemachs“ (πΙΨΗΡΕ ΠΙΠΝΥΜΗΦΩΝ) werden die vollkommenen Gnostiker an mehreren Stellen des EvPhil bezeichnet.²⁸⁴ In #119 sind die „Kinder“ (πΙΨΗΡΕ) wie in #2 den „Sklaven“ (ΠΩΠΩΔΔΑ) vorangesetzt.²⁸⁵ Auch die Freiheit oder das ‘Befreit-sein’ umschreibt im EvPhil wiederholt den Heilsstand in christlichem Sinn, die Erlösung.²⁸⁶ Sklaven und Kinder sind Hausgenossen.²⁸⁷ Beide unterstehen dem Hausvorstand, der dem einen Herr, dem anderen Vater ist. Beide werden vom Vorstand des Hauses profitieren, allerdings in je anderem Umfang: der Diener kann nur die Freiheit erwarten, die, so ist hier mitzuhören, der Sohn bereits besitzt. Der Sohn hingegen hat Anpruch auf das gesamte Vermögen des Vaters.

Was das endzeitliche Heilsziel betrifft, so haben die Valentinianer für die Pneumatiker eine höhere Stufe der Erfüllung erwartet als für die Psychiker. Nur das „Pneumatische“ (τὸ δε πνευματικά) wird ins Pleroma zurückkehren können, nur die Pneumatiker werden den Engeln als Bräute zugeführt werden. Das „Psychische“ (τὸ ψυχικόν) wird, „wenn es das Bessere wählt“ am „Ort der Mitte“ haltmachen und dort mit dem Demiurgen, dem Sohn der Sophia verbleiben. Alles Materielle (τὸ χοϊκόν) geht schließlich im Weltbrand zugrunde.²⁸⁸ Ein solcherart gestuftes Heil setzt auch der Philippusevangelist in #125a voraus.²⁸⁹ In der Endzeit werden ‘Pneumatiker’ und ‘Psychiker’ die Welt verlassen:

²⁸⁴ So #48 (NHC II p. 62,23); #99b (p. 75,11.13). Zumeist werden die vollkommenen Gnostiker „Sohn/Kinder des Brautgemachs“ genannt: #66 (p. 67,4); #87 (p. 72,20–21); #88 (p. 72,21–22); #127a (p. 86,5).

²⁸⁵ NHC II p. 80,23–81,14 (Schenke 70); zu #119 siehe unten 3.5.4.5.

²⁸⁶ Vgl. #110a (NHC II p. 77,15–31; Schenke 64) und #123d (p. 83,30–81,14; Schenke 74). In #73 (p. 69,1–4; Schenke 48) und #87 (p. 72,17–22; Schenke 54) sind die „Freien“ vermutlich die Gnostiker.

²⁸⁷ Vgl. Schenke, Philippus, S. 144: „...niemand kann dem Leser verbieten, daß er sich als das Nächstliegende den Sklaven und den Sohn unter ein und demselben Dach vorstellt: was des einen Herr ist, ist des anderen Vater.“

²⁸⁸ Vgl. Iren., haer. I 7,1 (Rousseau 100,7–102,10.101,681–102,684; Übers. Brox 169); haer. I 7,5 (110,76–112,92.110,753–112,769; Übers. Brox 173); haer. II 29,1 (294,1–15). Vergleichbare Vorstellungen des Weltendes belegt auch Clem., exc. Thdot. 61,8 (Sagnard 182); vgl. exc. Thdot. 42,1,2 (Sagnard 148,150).

²⁸⁹ Eine ‘Mehrklassenlehre’ in Verbindung mit einem eschatologischen Szenario setzt vielleicht auch #122c (p. 82,17–23; Schenke 72) voraus; vgl. Strutwolf, Gnosis, S. 197.

#125a

...Da wird (auch) alles Göttliche [von] hier fliehen, (allerdings) nicht bis in das Allerheiligste hinein. Es kann sich nämlich nicht mit dem unvermischten Licht und der [mangel]losen Fülle mischen. Vielmehr wird es unter den Flügeln des Kreuzes [und unter] sein[en] Armen wohnen. (...) (Nur) wenn jemand zum Stamm der Priesterschaft gehört, so können diese in das, was innerhalb des Vorhangs ist, zusammen mit dem Hohenpriester eingehen....²⁹⁰

Der Ausdruck „alles Göttliche“ ($\tau\mu\pi\tau\eta\omega\tau\epsilon\ldots\tau\eta\rho\bar{c}$) ist rätselhaft, insofern man doch gerade vom Göttlichen erwarten würde, dass es in die „mangellose Fülle“ ($\pi\lambda\eta\varphi\omega\alpha\ \pi\alpha\tau\omega\tau\alpha$), das Pleroma zurückkehrt. Indem es #125a vom privilegierten „Stamm der Priesterschaft“ ($\tau\phi\gamma\lambda\eta\ \pi\tau\mu\pi\tau\eta\omega\tau\eta\eta\eta\kappa$) unterschieden wird, ist deutlich, dass es sich um eine mindere Form des Göttlichen handeln muss, vielleicht um das Psychische. Der Ort „unterhalb“ der Flügel des Kreuzes muss der „Ort der Mitte“ sein, der aus den valentinianischen Endzeitszenarien bei Irenäus und in den Exzerpten aus Theodot bekannt ist.²⁹¹ „Das, was innerhalb des Vorhangs ist,“ ist auch in #125a der Ort der Vereinigung mit den Engeln, das „Schlafgemach“ ($\kappa\sigma\tau\omega\eta$).²⁹²

Die „Sklaven“, die potentiell frei werden können, lassen sich ebenso sinnvoll mit den kirchlichen Christen assoziieren wie die Toten, die potenziell lebendig werden können. Die Toten aus #3 sind nämlich deutlich vom „heidnischen Menschen“ in #4a abgegrenzt, denn dieser „stirbt gewöhnlich nicht“ ($\eta\lambda\varphi\eta\omega\eta$), da er „niemals gelebt“ hat ($\pi\pi\pi\epsilon\varphi\omega\eta\ \gamma\alpha\pi\ \epsilon\eta\epsilon\eta\omega$). Die Toten, „die die Toten beerben“ ($\eta\epsilon\tau\pi\kappa\eta\pi\omega\eta\omega\eta\ \pi\eta\epsilon\tau\eta\omega\eta\eta\eta$) könnten Kirchenchristen sein, welche sich in der Tradition der anderen Kirchenchristen wissen. Das „erben“ ($\pi\kappa\eta\pi\omega\eta\omega\eta$) als Umschreibung der Heilserwerbs spielt auch in #23 eine Rolle, was noch ausgeführt werden soll (siehe 2.2.4.).²⁹³

²⁹⁰ NHC II p. 84,21–85,21; Zitat 84,25–85,5 (Schenke 76).

²⁹¹ Das „Kreuz“ als Grenze des Pleroma belegt auch Iren., haer. I 2,4 (Rousseau 42); Clem., exc. Thdot. 42,1,2 (Sagnard 148.150). Zum „Vorhang“ vgl. exc. Thdot. 38,2 (Sagnard 140).

²⁹² NHC II p. 85,18–21 (Schenke 76; Übers. 77): „...Deswegen (heißt es): das Vollkommene hat sich uns aufgetan zusammen mit dem Verborgenen der Wahrheit, das Allerheiligste hat sich uns enthüllt, das Schlafgemach ($\kappa\sigma\tau\omega\eta$) hat uns eingeladen.“ Vgl. p. 84,21–22.

²⁹³ Einen interessanten Vorschlag macht Schenke, Philippus, S. 152, zu #3c: „Wenn man nun aber statt ‘er braucht nicht zu sterben’ den synonymen Ausdruck einsetzt ‘er braucht sein Leben nicht hinzugeben’, entsteht der Eindruck, daß unser Einschub eine polemische Spur hat, die auf den im frühen Christentum verbreiteten und vielen als

Nur der, „der zum Glauben an die Wahrheit gekommen ist“ (#4a) kann sterben, heißt es in #4a. Dieser ist „zum Leben“ gekommen (#3c), „er lebt seit Christus gekommen ist“ (#4b). Es ist möglicherweise der Kirchenchrist gemeint, der sich dem Elitezirkel der Gnostiker angeschlossen hat, dadurch mit dem ‘wahren’ Erlösungswerk Christi in Berührung kam und nun davor gewarnt wird, diesen „Leben“ vermittelnden Zirkel wieder zu verlassen. Ob der ‘bekehrte’ Kirchenchrist nun als Pneumatiker zu gelten hat, ob also auch der Pneumatiker in der Gefahr der Apostasie schwebt, ist nicht deutlich. Die Unklarheit, die hier herrscht, hat mit der paradox anmutenden Erlösungslehre zu tun, die oben im Exkurs I erläutert wurde.

Die Abschnitte #1 bis #4 lassen jedenfalls ein Modell der christlichen Gemeinde erkennen, das den ‘Heilsklassen’ der Valentinianer entspricht.²⁹⁴ Dieses Modell beinhaltet, dass die kirchlichen Christen in der Perspektive der Gnostiker nicht draußen stehen, sondern als äußerer Kreis zur heilfähigen Gemeinde der Christen gehören. Die Differenzierung, die die Adressaten vor allem interessiert, ist offenbar nicht die Unterscheidung zwischen Getauften und Ungetauften, also zwischen (Noch-)Nichtchristen und Christen. Die Äußerungen des Philippusevangelisten sind vielmehr darauf gerichtet, zwischen ‘einfachen’ Christen und ‘fortgeschrittenen’ Christen zu unterscheiden. Die Adressaten des Philippusevangelisten verstehen sich nicht als die Christen schlechthin, was der Fall wäre, wenn sie sich von den Kirchenchristen als den ‘falschen’ Christen getrennt hätten, sondern als die ‘besseren’ Christen.²⁹⁵ Koschorokes Modell der konzentrischen Kreise wird durch den ‘Prolog’ des EvPhil gestützt.²⁹⁶

selbstverständlich und grundlegend geltenden Gedanken des stellvertretenden Sterbens des Erlösers zielt.“

²⁹⁴ Vgl. Thomassen, *How Valentinian*, S. 277; Strutwolf, *Gnosis*, S. 145–153; Niedermüller, *Freiheit*, S. 362–363.369, Anm. 34. Erstaunlicherweise zum gegenteiligen Urteil kommt Desjardins, *Sin*, S. 91: „the division of humanity into three natures or races is virtually absent“, sc. im EvPhil.

²⁹⁵ Wenn hingegen Isenberg am Ende seiner Arbeit (*Coptic Gospel*, S. 347) erklärt, „there is little of the usual Gnostic exclusivism“, so ist diese Ansicht nur darauf zurückzuführen, dass Isenberg Taufbewerber für die Adressaten des EvPhil hält: „To be sure, the initiation process of which it (sc. das EvPhil. HS) speaks draws a distinction between the outsider and the initiated—in *Philip’s* terms ‘the Hebrew’ and ‘the Christian’—but this is only natural in catechesis.“ Entsprechend deutet Isenberg, ebd., S. 189 auch #1 und #6 als Hinweis auf „paschal theology which contrasts the blessings of the Hebrews with those of Christian living in the New Age of Christ.“

²⁹⁶ Vom „prologue“ des EvPhil spricht Isenberg, *Coptic Gospel*, S. 187–189 im Blick auf die Abschnitte #1–#6.

Für die Frage nach den Adressaten der Sakramentsaussagen des EvPhil ergeben sich nun grundsätzlich zwei Möglichkeiten: Entweder sind die Adressaten ‘Pneumatiker’ oder es sind ‘Psychiker’. Im letzteren Fall wäre das EvPhil als Zeugnis der gnostischen Mission unter den Kirchenchristen anzusehen. Sollte das EvPhil tatsächlich mit Isenberg eine Initiationskatechese sein, so könnte es sich nur um eine Zweitinitiation handeln, nämlich um die Initiation von bereits getauften Christen, welche in den inneren Kreis der Gnostiker aufgenommen werden. Die Adressaten wären also Kirchenchristen und die im EvPhil zu findende Polemik gegen das kirchliche Christentum hätte die Aufgabe, den gnostischen Katechumenen die Unzulänglichkeit ihres bisherigen Glaubens vor Augen zu führen.

Kirchenchristen sieht auch Koschorke als die Adressaten des EvPhil an: Der Philippusevangelist wende sich gegen „die irrige Meinung der Gemeindechristen, die ihre beschränkte Erkenntnisweise für die vollgültige halten. Denn sie halten die ‘wertlosen’ und ‘schwachen’ ‘Abbilder’ für die Sache selbst ...“²⁹⁷ Koschorke bezieht sich hier insbesondere auf #125a, wo von den „Symbolen“ gesagt wird, dass sie „verächtlich“ sind.²⁹⁸ Diese Ausage wird allerdings vom Philippusevangelisten sofort wieder korrigiert, indem er eine Referenzgröße angibt: sie seien „verächtlich (εγνωμ) angesichts der vollkommenen Herrlichkeit“.²⁹⁹ Auch in #124 sind die „sichtbaren Dinge der Wahrheit“, das heißt die sakramentalen „Bilder und Symbole“, als die „schwachen“ und „unbedeutenden“ Dinge (νεκρώς επιφέν) bezeichnet, aber auch hier charakterisiert der Philippusevangelist dies lediglich als eine Meinung, die wir „jetzt“ (τενού) haben, und relativiert sie am Ende des Abschnitts, indem er sagt: „Die Geheimnisse der Wahrheit sind aber offenbar als Symbole und Abbilder.“³⁰⁰

E. Pagels kritisiert daher zu Recht, dass Koschorke εγνωμ mit „wertlos“ (statt „verächtlich“) übersetzt. In #124 und #125 ist deutlich, dass die Schwäche und Verächtlichkeit der Symbole und Bilder deren Wert gerade nicht aufhebt, denn die Symbole und Bilder gewähren in dieser Welt den Zugang zur Wahrheit. Die Polemik des Philippusevangelisten gilt nicht in erster Linie kirchlichem Glauben und kirchlichen Sakramenten. Wie die in den folgenden Kapiteln vorgestellten

²⁹⁷ Koschorke, Polemik, S. 252–253.

²⁹⁸ Vgl. Koschorke, Namen, S. 312.

²⁹⁹ NHC II p. 85,15–17 (Schenke 76).

³⁰⁰ NHC II p. 84,14–21 (Schenke 76; Übers. 77).

Einzelinterpretationen zeigen werden, richtet sich ein wesentlicher Teil der Aussagen im EvPhil gegen die Zurückweisung kirchlicher Formen. Stattdessen strebt der Philippus evangelist eine tiefere Interpretation dieser Formen an.³⁰¹ Im Verlauf der Arbeit am EvPhil hat sich als brauchbare Hypothese herausgestellt, dass die Adressaten des EvPhil nicht kirchliche ‘Psychiker’, sondern Mitglieder gnostischer Elitezirkel sind. Wenn die oben vorgeschlagene Interpretation von #6 richtig ist, verweist das „wir“ auf die Adressaten des EvPhil und lässt erkennen, dass diese zwar in der Vergangenheit „Hebräer“ also ‘kirchliche’ Christen waren, jetzt aber „Christen“, das heißt gnostische Christen, sind.

Die sehr differenzierte Struktur der Argumentation, die in der Untersuchung der Texte freigelegt werden soll, vermittelt weder den Eindruck einer Einführung in die christlichen Sakramente, noch den eines gnostischen Grundkurses. Es lässt sich vielmehr die Überzeugung gewinnen, dass im Hintergrund des EvPhil eine Diskussion über den Sinn der Sakramente gestanden haben muss, deren Niveau an ‘fortgeschrittenen’ Christen als Diskussionspartner denken lässt. Der Philippusevangelist wirbt für die Sakramente, jedoch hat er dabei nicht bereitwillige Schüler im Blick, sondern ‘Spezialisten’, die in der Frage der Sakramente eine andere Position vertreten als er selbst. Die antikirchliche Polemik im EvPhil diente demnach wohl dazu, sich der gemeinsamen Identität mit den ‘peumatischen’ Adressaten zu versichern und der möglichen Unterstellung eines ‘Verrats’ am gnostischen Christentum entgegenzuwirken. Ein ursprünglich schulischer Kontext der Aussagen des EvPhil ist zwar durchaus vorstellbar, doch kann es sich dabei kaum um eine Erstunterweisung von Neubekehrten gehandelt haben.³⁰² Möglicherweise

³⁰¹ Dass die Gnostiker ein tieferes Verständnis auch der kirchlichen Rituale für sich reklamieren, zeigt Iren., haer. I 3,1 (Rousseau 50,18–21; 51,264–268), da dort berichtet wird, die Gnostiker hätten eine Formulierung des kirchlichen Eucharistiegebetes, nämlich εἰς τὸν αἰώνας τῶν αἰώνων, als Hinweis auf die gnostischen Äonen gedeutet.

³⁰² Isenberg macht keine Aussagen darüber, wer Adressat des seiner Ansicht nach absichtlich verschlüsselten Endtextes ist. Es ist eigentlich nicht vorstellbar, dass er hierbei ebenfalls an Katechumenen gedacht hätte. Offensichtlich rechnet Isenberg zumindest auf der Ebene des koptischen Textes ebenfalls mit fortgeschrittenen Adressaten. Wenn er ausführt, das Katechesenmaterial sei in ein neues „Evangelium“ integriert worden (Coptic Gospel, S. 52–53), das die Lehre über die Sakramente als Offenbarung des Erlösers legitimieren sollte, so scheint er an eine Auseinandersetzung mit Sakramentsgegnern gedacht zu haben, denn nur wenn die Bedeutung der Sakramente bestritten wurde, bestand eine Notwendigkeit, ihnen durch die Verortung in einem „Evangelium“ Geltung zu verschaffen.

bewahrt das EvPhil Teile einer lehrhaften Auseinandersetzung über die Notwendigkeit und Kraft sakramentaler Rituale.³⁰³

1.3.5. *Die gnostische Kontroverse über die Sakramente*

Wenn der Wert von Taufe und Mahlfeier im EvPhil ausführlich erörtert und problematisiert wird, wie die in den folgenden Kapiteln vorgestellten Texte zeigen werden, so sind kirchliche Christen als Adressaten unwahrscheinlich, da die Sakramente von großkirchlicher Seite kaum bestritten wurden. Als mögliche Adressaten des EvPhil kommen am ehesten Gnostiker in Betracht. Das EvPhil ist kein ‘exoterischer’ Text. Was der Philippusevangelist zum Wert sakramentaler Riten zu sagen hat, ist am besten vor dem Hintergrund einer Auseinandersetzung zu verstehen, in der dieser Wert bestritten wird. In den Einzelinterpretationen wird deutlich werden, dass der Philippusevangelist mit differenzierten Erörterungen offenbar gegen Widerstände versucht, die Möglichkeit ritueller Heilsvermittlung auf der Grundlage eines gnostischen Weltmodells zu behaupten.

Eine Kontroverse über den Wert von Sakramenten kann tatsächlich außerhalb des EvPhil in den erhaltenen Nachrichten über einige gnostische Kreise nachgewiesen werden. Der vollkommene Gnostiker, der Pneumatiker ist selbst göttlich und gewissermaßen „von Natur aus“ gerettet. Er muss nur seine göttliche Herkunft erkennen, um die Erlösung genießen zu können.³⁰⁴ Aus dieser Grundannahme gnostischer Erlösungslehre zogen einige Gnostiker offensichtlich die Konsequenz, dass allenfalls das Hören der gnostischen Predigt nötig sei, um die erlösende Erkenntnis zu wecken. Andere Formen der Heilsvermittlung seien unmöglich oder überflüssig. Da der Gnostiker nicht von dieser Welt ist³⁰⁵ und sich aus dem Gehäuse der Welt befreien muss, mussten

³⁰³ Die hier vorgestellte Einschätzung deckt sich vollständig mit der von Rudolph, Response, S. 230: „The people addressed by the author are a closed community, more an ‘elite’ group than simple Christian-gnostics: it (die Ausführungen des Philippusevangelisten über die Sakramente. HS) is *harte Speise* (‘heavy food’) for the believers of this branch of Gnosticism (Valentinianism).“

³⁰⁴ Siehe oben, Exkurs I.

³⁰⁵ Das ist zum Beispiel sehr eindringlich in der „Interpretation der Gnosis“ (NHC XI p. 10,18–20) formuliert: „... [Weise] die Welt [zurück]! Die Deine nämlich ist sie nicht. [Mögest du die Üppigkeit] in ihr [nicht achten] als Gewinn, sondern als [unnütz] und als Strafe.“ (Übers. Plisch II 742).

gnostische Gruppen sich von den sichtbaren Ritualen distanzieren, vom Hantieren mit Wasser und Öl, mit Brot und Wein, da so nur auf weltlich-materielle und daher schlechte Dinge vertraut werde.

Hinweise auf solche theologischen Spezialisten sind bei kirchlichen Autoren wie Irenäus von Lyon, Tertullian oder Origenes zu finden. Am eindrücklichsten beschreibt Irenäus im Buch I seiner Schrift „Adversus haereses“ die antikultische Fraktion unter seinen gnostischen Gegnern:

Andere lehnen das alles ab und vertreten den Standpunkt, dass man das Mysterium der unaussprechlichen und unsichtbaren Kraft nicht durch sichtbare und vergängliche Dinge begehen darf und das der undenkbarren und körperlosen (Kräfte) (nicht) durch wahrnehmbare und körperliche (Dinge). Die vollkommene Erlösung ist eben die Erkenntnis der unsagbaren Größe.³⁰⁶

Auch Tertullian sieht sich zu seiner Schrift „Über die Taufe“ offensichtlich durch Gegner veranlasst, welche die Taufe grundsätzlich zurückweisen, weil sie den körperlichen Dingen keine Heilsrelevanz zuweisen wollen.³⁰⁷ Origenes schließlich erwähnt in seiner Schrift „Über das Gebet“ eine Gruppe, die das Gebet deshalb für überflüssig hält, weil sie grundsätzlich jegliche rituelle Äußerung ablehnt:

Diese Ansicht vertreten die Leute, welche das sinnlich Wahrnehmbare gänzlich verneinen und weder Taufe noch Abendmahl gebrauchen,³⁰⁸

³⁰⁶ Iren., haer. I 21,4 (Rousseau 302,71–76.303,926–930; Übersetzung Brox 281). Jonas, Gnosis I, S. 206–207, Anm. 2 bezeichnet diese Stelle als „*locus classicus* für die Begriffsbestimmung aller höheren Gnosis“. Vgl. dazu Aune, Antisacramentalism, S. 208–209. Koschorke, Polemik, S. 144 wendet sich gegen eine Interpretation dieser Stelle als Beleg genereller Kultfeindlichkeit der angesprochenen Gruppe. Es werde hier lediglich die sakramentale Darstellung eines ganz bestimmten „Mysteriums“, der „Erlösung“ (ἀπολύτρωσις) nämlich, zurückgewiesen. Dennoch benennt auch Koschorke, ebd., S. 145, „die gnostische Grundeinsicht von der Unweltlichkeit des Heils und die resultierende Ablehnung weltlicher Elemente zur Erlangung desselben“ als „einheitliche Grundtendenz“ der verschiedenen gnostischen Gruppen. Das Nebeneinander von Sakramentskritik und Sakramentspraxis belegt auch Clem., exc. Thdot. 78,2 (Sagnard 202), demzufolge nicht allein das Taufbad, sondern vor allem die „Erkenntnis“ (γνῶσις) dessen, „wer wir waren, was wir wurden, wo wir waren,...“ rettet; vgl. Scholten, Probleme, S. 493 mit Anm. 61 (S. 500). Thomassen, Spiritual Seed, S. 374–375 sieht in dieser Irenäusstelle zwar ebenfalls einen Beleg gnostischer Kritik an der ‘Materialität’ der Rituale, wobei er jedoch nicht ausschließen will, dass auch in dieser Gruppe die „Erkenntnis“ durch eine zeichenhafte, rituelle Handlung übermittelt wurde, allerdings ohne die Verwendung einer ‘sakralen Materie’ wie Wasser, Öl, Brot oder Wein (ebd., S. 375).

³⁰⁷ Siehe dazu unten 3.1.

³⁰⁸ Or., or. V, 1 (Koetschau 308,19–20); Übers. Koetschau 22. Die Identität dieser Gruppe ist freilich nicht mit Sicherheit zu klären; vgl. dazu Aune, Antisacramentalism,

Obwohl eine so radikale Haltung auf der Grundlage einer entschiedenen Abkehr von der materiellen Welt an sich erwartbar ist, war sie offenbar doch eine Ausnahme.³⁰⁹ An der These, die Gnosis sei eine ursprünglich Kult-freie Bewegung, die erst ‘spät’, durch ‘fremde’ Einflüsse bedingt, kultische Elemente aufgenommen habe, kann nicht festgehalten werden,³¹⁰ wenn man sich mit Koschorke christliche Gnostiker in elitären Zirkeln innerhalb größerer christlicher Gemeindeverbände denkt. Wie oben (1.3.2.) erläutert wurde, ist dieses Modell am besten geeignet, Irenäus’ und Tertullians Polemik zu verstehen. Es ist demzufolge nahe liegend, dass die gnostische Deutung der christlichen Tradition auch an den Traditionen von Taufe und Mahlfeier, zumindest in den Anfängen, Anteil hatte. Insofern wären die radikalen Gegner der Rituale als gnostische Avantgarde zu sehen, welche die Ritualisten zwingt, sich für ihre Praxis zu rechtfertigen und so diese Praxis zu reflektieren.³¹¹

Das wird auch in der oben zitierten Äußerung des Irenäus deutlich. Irenäus stellt die radikalen Antisakramentalisten als eine Sondergruppe vor, die er gegen andere Gruppen absetzt, von deren verschiedenen rituellen Handlungen und Formeln er unmittelbar zuvor berichtet

S. 209–210; Koschorke, Polemik, S. 145.

³⁰⁹ Aune, Antisacramentalism, S. 212 kommt zu dem Ergebnis, dass solcher Antisakramentalismus „remarkably rare in the broad early Christian movement“ gewesen sei, er bestreitet aber nicht dessen Existenz und nennt als Belege die auch hier herangezogenen Beispiele aus Irenäus, Origenes und Tertullian. Douglas, Ritual, S. 22 beschreibt ‘Antiritualismus’ als gängiges Phänomen in allen, sogar in „primitiven Religionen“.

³¹⁰ So beispielsweise Krause, Sakamente, S. 47: „Obwohl der Gnostiker keine Sakamente nötig hat, sind in späten gnostischen Schriften Sakamente bezeugt. Hier liegen offensichtlich Einflüsse anderer Religionen vor, der Mysterienreligionen oder des christlichen Kultus.“ Ähnlich Schmithals, Gnosis, S. 236, Anm. 2: „je später desto mehr“ überlagert „die magisch-mysteriennahe Frömmigkeit die reine Gnosis synkretistisch“. Unabhängig davon, ob Riten als Heilmittel akzeptiert wurden, muss das gnostische Gemeinschaftsleben durch Riten strukturiert gewesen sein; vgl. Marksches, Gnosis, S. 110: „Elemente des Gruppenlebens, die nicht mit Vorträgen und Diskussionen zusammenhingen, also vor allem das gemeinsame Leben, die Mahlzeiten und die gottesdienstlichen Feiern“ gehörten „in der Antike zu den selbstverständlichen Voraussetzungen gemeinsamen philosophischen Nachdenkens.“

³¹¹ Vgl. Rudolph, Gnosis, S. 236: „Man hat vielfach die These vertreten, daß die Gnosis erst sekundär und in ihrer Spätstufe zu einer kultischen Religion geworden sei. Dies ist jedoch eine unhistorische Auffassung und aus den Zeugnissen nicht zu belegen. Im Gegenteil, es scheint, daß Kritik und Vergeistigung der kultischen Institutionen erst einer jüngeren Entwicklung angehören, sozusagen als Akt kritischer Reflexion über die eigenen Grundlagen und vielleicht entgegen zunehmendem Verfall auf diesem Sektor.“ Bereits Jonas, Gnosis I, S. 206, Anm. 2 hatte die antiritualistische Position als fortgeschrittenes Stadium angesehen: „Die Rückführung der ‘Gnosis’ auf den reinen metaphysischen Erkenntnisakt, dem die gleiche Wirkungskraft für das Erlösungsziel zugeschrieben wird, wie sonst den Mysterien oder dem magischen Beschwörungswissen, ist der reife Standpunkt der Valentinianer,...“

hatte.³¹² Nun führt er „andere“ ein, die jedes Ritual ablehnen und, wie N. Brox φάσκουσι treffend übersetzt, „den Standpunkt vertreten“, sinnlich wahrnehmbare Dinge dürften mit dem unsagbaren Mysterium nicht in Verbindung gebracht werden. Stellt man die Frage, wem gegenüber diese Sakramentsgegner ihren Standpunkt vertreten haben, so ist nicht notwendig nur an die großkirchliche Partei des Irenäus zu denken. Der Kontext bei Irenäus legt vielmehr nahe, die Adressaten der zitierten Sakramentskritik bei den anderen gnostischen Zirkeln zu suchen, welche die von Irenäus beschriebenen Tauf- und Salbungsrituale vollzogen. Vergegenwärtigt man sich das Argument der irenäischen Antisakramentalisten, so wird deutlich, dass es am besten solchen Christen gegenüber funktioniert, die ebenfalls grundsätzlich zur Ansicht neigten, dass sinnlich Wahrnehmbares der Erkenntnis im Wege steht.

Das Philippusevangelium ist, wie die Interpretation der hierzu aus sagekräftigen Abschnitte zeigen wird, sinnvoll als ein Dokument dieser innernostischen Auseinandersetzung um den Wert heilsvermittelnder Rituale zu lesen. Möglicherweise ist das EvPhil damit einer der ersten bekannten Versuche, die übliche Ritualpraxis zu reflektieren und erste Schritte in der Richtung einer ‘Theorie’ sakramentaler Rituale zu unternehmen. Auch durch das EvPhil zieht sich als ein roter Faden die in den Kirchenälterzeugnissen erkennbare Diskussion um den Wert des Sichtbaren gegenüber dem Unsichtbaren (μετογονος εβολ versus μεθηπ).³¹³ Die Diskussion musste entstehen, da der Philippusevangelist nicht nur die Rituale als Heilmittel anbieten will, sondern gleichzeitig daran festhält, dass zur materiellen Welt Distanz zu halten ist.

#99a

Die Welt (κόσμος) entstand durch einen Fehltritt (παράπτωμα). Denn der, der sie geschaffen hat, wollte sie unvergänglich und unsterblich schaffen. Er scheiterte und erreichte nicht, was er gehofft hatte. Denn die Unvergänglichkeit ist nicht der Welt zu eigen, wie die Unvergänglichkeit auch dem, der die Welt geschaffen hat, nicht zu eigen ist.³¹⁴

³¹² Iren., haer. I 21,1–3 (Rousseau 294–302). Sakrament-feiernde Gnostiker stehen neben antisakramentalistischen Gnostikern; Koschorke, Polemik, S. 142 weist zu Recht auf „die Gefährlichkeit eines jeden Versuchs“ hin, „so etwas wie ein gnostisches ‘Normalverhalten’ herausdestillieren zu wollen“.

³¹³ Ein Blick in den Index bei Schenke, Philippus, S. 107–108 und S. 113–114 führt vor Augen, wie prominent die Wurzeln ογωνι = „offenbaren“ und 2ωπ = „verbergen“ im EvPhil vertreten sind.

³¹⁴ NHC II p. 75,2–10 (Schenke 58; Übers. 59 stellenweise verändert).

Auf der Grundlage dieser Aussage besteht Erklärungsbedarf, weshalb die Rituale „Unvergänglichkeit“ eröffnen sollen, obwohl sie sichtbare Handlungen sind, vergängliche materielle Elemente einsetzen und mit sinnlichen Wahrnehmungen einhergehen. Viele Textstücke des EvPhil werden verständlich, wenn man sie als Versuche begreift, Rituale und Weltdistanz zu versöhnen und den antisakramentalistischen Widerstand gegen das sinnlich Wahrnehmbare zu brechen.

Was hier aus Gründen der Darstellbarkeit „Antisakramentalisten“ genannt wird, muss freilich nicht als eine geschlossene Gruppe mit fest umrissenen Positionen tatsächlich existiert haben. Es ist durchaus denkbar, dass der Philippusevangelist, wie vielleicht auch die kirchlichen Häresiologen, stellenweise gegnerische Positionen voraussetzt, die in dieser extremen Form von niemandem vertreten wurden. In den ‘schulischen’ Erörterungen des EvPhil erleichtert es die Voraussetzung gegnerischer Extrempositionen, der eigenen Konzeption Konturen zu verleihen. Unabhängig davon, ob eine Gruppe strikter „Antisakramentalisten“ existiert hat, waren in der Adressatengemeinde des Philippusevangelisten rituelle Handlungen und ihr Wert Gegenstand einer Diskussion.³¹⁵ Um diese Diskussion hinter den Aussagen sichtbar zu machen, wird im Folgenden vereinfachend von „Antisakramentalisten“ gesprochen. Es sind auch nicht ausschließlich Antisakramentalisten, gegen welche der Philippusevangelist sich wendet. An vielen Stellen scheint seine Kritik, wie die Interpretation zeigen wird, gegen kirchliche Positionen gerichtet zu sein.³¹⁶ Grobkirchliche Sakramentspraxis ist von seinem Standpunkt aus ebensowenig brauchbar, wie die Totalabkehr vom rituellen Gemeinschaftsleben. In der antikirchlichen Polemik kann der Philippusevangelist den antisakramentalistischen Adressaten ein Stück weit entgegenkommen und gesteht ihrer Kritik am Sakrament insoweit Berechtigung zu, als er sie auf ein ‘falsch’ verstandenes Sakrament umlenkt.³¹⁷

Die Annahme, dass die im EvPhil geschilderte Heilswirkung der Rituale eine Position ist, die es zu verteidigen gilt, hat Konsequenzen für die Art und Weise der Untersuchung. Es soll im Folgenden nicht darum gehen, Form und Deutung einzelner sakramentaler Handlungen nachzuziehen

³¹⁵ Nicht allein im EvPhil, wie Iwersen, *Gnosis*, S. 59, den Forschungsstand resumiert: „Eine reservierte Haltung der Gnostiker in Bezug auf die Heilsbedeutung kultischer Handlungen ist... für die frühe und mittlere Phase der Gnosis insgesamt schwerlich zu bestreiten.“

³¹⁶ Vgl. Isenberg, *Introduction*, S. 134.

³¹⁷ Vgl. Aune, *Antisacramentalism*, S. 213 hat aber mit Recht betont, dass der Ursprung antisakramentalistischer Tendenzen wohl nicht in rituellen Exzessen kirchlicher Christen lag. Es waren vermutlich ganz grundsätzliche Elemente des Weltmodells, welche die vollständige Ablehnung der Rituale veranlasst hat.

und einen Katalog möglichst aller Zeugnisse für Taufe, Salbung und Eucharistie im EvPhil zusammenzustellen. In entsprechender Weise haben die Arbeiten von Gaffron und Sevrin das Textmaterial des EvPhil bereits aufbereitet. Gegenstand der Untersuchung sind nicht einzelne Rituale, sondern die heilsvermittelnden Rituale in ihrer Gesamtheit, als eine Option religiöser Äußerung in der Gemeinde des Philippusevangelisten. Ausgewählte Textstücke sollen daraufhin gelesen werden, inwiefern sie Strategien erkennen lassen, mit welcher der Verfasser des EvPhil den durch seine gnostischen Adressaten aufgeworfenen Problemen zu begegnen versucht.

Aus der Lektüre des Textes ergeben sich drei wesentliche Problemfelder, die die Auseinandersetzung um den Wert der Sakramente bestimmt haben. Zum einen geht es um die Frage, was ein Sakrament bewirken soll, wenn doch das Wesentliche eigentlich von einer persönlichen Erfahrung der „Erkenntnis“ abhängt. Damit verbunden ist die weitere Frage, wie gnostisches Selbstverständnis mit der Rolle eines Empfängers von Sakramenten zu vereinbaren ist. Erlösung, die im gnostischen Kontext die Erkenntnisfähigkeit des einzelnen Gnostikers voraussetzt, kann nicht automatisch und gleichmäßig durch allen in gleicher Weise zugängliche Rituale vermittelt werden. Die dritte im Zusammenhang gnostischer Weltdeutung auftretende Fragestellung ist der Haupteinwand der Antisakramentalisten, nämlich das Problem der Materie. Wie sollen sichtbare Rituale einen Weg zur Unvergänglichkeit darstellen, wenn doch Materielles und Sichtbares nichts Immaterielles und Unsichtbares bewirken kann?

In den folgenden Kapiteln sind es somit auch drei Themenkreise, anhand derer die sakramentale Konzeption des EvPhil umrissen werden soll. Die Reihenfolge, in der diese Themenkreise behandelt werden, ist an der Passage #21 bis #27 ausgerichtet, die die Textgrundlage von Kapitel 2 sein wird. Zunächst, in 2.2., wird die Frage der gegenwärtigen Auferstehung im Zentrum stehen, die den Adressaten des EvPhil als Wirkung des Sakraments plausibel gemacht werden soll. Daran anschließend, in Kapitel 2.3., wird das Kernproblem der Erörterung des Philippusevangelisten über die sakumentalen Rituale Gegenstand sein, nämlich ob und wie die materiellen Umstände der Rituale, insbesondere die sakumentalen Elemente Wasser, Öl, Wein und Brot, an der Heilsvermittlung beteiligt sind. In Kapitel 3, schließlich soll es um Spannung und Vereinbarkeit von Sakramenten und gnostischem Selbstverständnis gehen. Damit wird die Frage berührt, inwiefern sakumentale Rituale institutionelle Grundstrukturen etablieren, indem sie die Rollen eines Spenders und Empfängers der Sakramente differenzieren.

Gegen die hier vorgetragene Situationsbeschreibung ließe sich einwenden, dass das EvPhil doch offenbar ganz andere Sakramente als die Großkirche voraussetzt und somit nicht von einer engen Symbiose mit einer kirchlichen Gemeinde auszugehen ist. Es ist daher zunächst noch die Frage zu berühren, ob das EvPhil nicht ein in sich geschlossenes ‘System’ von spezifisch gnostischen Sakramenten voraussetzt und somit doch in einer Art gnostischer ‘Gegenkirche’ entstanden ist.

1.4. DAS „SAKRAMENTALE SYSTEM“ IM PHILIPPUSEVANGELIUM

1.4.1. *Zur Fragestellung: #68*

Die Frage nach Anzahl und Art der Sakramente im EvPhil ist schwer zu beantworten, da der Philippusevangelist eine seinen Adressaten bekannte Sakramentspraxis voraussetzen kann und sich deshalb bei seinen Erörterungen auf Andeutungen beschränkt.³¹⁸ Im Zusammenhang der hier vorzuschlagenden Interpretationen ist es jedoch nötig, das zugrundeliegende ‘Sakramentssystem’ wenigstens in Umrissen zu kennen. Es macht nämlich einen wesentlichen Unterschied, ob allein die Deutung der Sakramente im EvPhil, nicht aber deren Art und Anzahl von denen der „kirchlichen“ Gruppen abweicht, oder ob die Gemeinde des EvPhil ein völlig „anderes“ System von Sakramenten ausgearbeitet hat. In diesem Fall wäre von einem fortgeschritteneren Niveau der Ausdifferenzierung von Orthodoxie und Häresie auszugehen, als es oben in 2.3. mit K. Koschorke für das EvPhil angenommen wurde.

Häufig werden aufgrund des Abschnitts #68 fünf Sakramente im EvPhil vorausgesetzt, da dieser Abschnitt eine Liste zu enthalten scheint.³¹⁹ Wenigstens zwei der dort aufgeführten ‘Sakramente’, nämlich „Erlösung“ und „Brautgemach“ besitzen kein Pendant in der großkirchlichen Praxis:³²⁰

#68

Der Her[r bereitete] alles in einem Mysterion (ΜΥСTHPION):
Taufe (βΑΠΤИCHA),

³¹⁸ Vgl. Pagels, Ritual, S. 281: „Most scholars today agree that the author of Philip is obviously no Hippolytus; instead of detailed description of ritual acts he interprets them impresionistically.“

³¹⁹ So erstmals Segelberg, Coptic-Gnostic Gospel, S. 191, der auf die fünf Bäume des Paradieses verweist, welche EvThom log. 19 (Bethge 524) erwähnt.

³²⁰ Vgl. Ulrich, Christentum I, S. 280 mit Anm. 234, der EvPhil #68 als Beleg für „neue“, eigene gnostische Sakramente“ anführt. Zur „Salbung“ siehe unten 1.4.3.3. Von 5 Sakramenten geht auch Dunderberg, School of Valentinus, S. 89 aus.

Salbung (χριστά),
 Euchar[ist]ie (εγχαρ[ικτ]ία),
 Erlösung (σωτε) (und)
 Brautgemach (πυρηφων).³²¹

In seinem großen Kommentar hat H.-M. Schenke zu #68 bekräftigt, dass „alle fünf Glieder der Aufzählung als auf derselben Stufe stehend“ anzusehen sind. „Erlösung“ und „Brautgemach“ seien „also genau solche sakramentalen Riten wie Taufe, Salbung und Eucharistic“, wobei er einräumt, dass „wir aus dem EvPhil nicht klar erfahren, wie sie vollzogen werden.“³²² Schenke kann sich hierbei auf einen relativ breiten Forschungskonsens stützen, den J. D. Turner 1994 und 2002 folgendermaßen formulierte:

According to the *Gospel of Philip* (...) perfection is enabled by no less than five sacraments. In baptism, one strips off the old self and puts on a spiritual body; the chrism confers the Holy Spirit, creating the spiritual or pneumatic person; the Eucharist does the same, except using the symbols of bread and a cup of wine mixed with water, probably on a repeated basis. The redemption seems to be an oil rite, perhaps a sort of confession or extreme unction (like the Mandaean *Masiqa*), or perhaps a post-baptismal chrismation as was customary in the western (but not Syrian) church. The bridal chamber seems to be a proleptic enactment of one's final entrance into the Pleroma, perhaps symbolized by a ritual kiss (cf. the kiss of peace in the *Apostolic Constitutions* and the ritual handshake [*kušta*] in the Mandaean *Maṣbuta*).³²³

J. D. Turner fällt es nicht schwer, zu beschreiben, was im EvPhil durch Taufe und Salbung bewirkt werden soll.³²⁴ Bereits die Eucharistie macht ihm jedoch Schwierigkeiten. Er kann lediglich angeben, dass sie im Grunde dasselbe bewirkt, was Taufe und Salbung schon bewirkt haben, mit dem alleinigen Unterschied der sakramentalen Materie, die nun nicht Wasser und Öl, sondern Brot und Mischwein sei. Turner gerät

³²¹ NHC II p. 67,27–30: απκοει[с р] 2ωρ ηη 2ήη ουηυстηριον ογβаптична мпючрична иппоуеγхар[иct]ия иппоуcвте иппоуиփови (Schenke 44; Übers. 45).

³²² Schenke, Philippus, S. 381–382.

³²³ Turner, Ritual in Gnosticism, S. 99. (Der zitierte Artikel Turners erschien erstmals 1994 in „SBL Seminar Papers“; die neuere Fassung ist in den Fußnoten bearbeitet. S. 99 entspricht in der Veröffentlichung von 1994 der S. 149; im Folgenden wird der Ort im älteren Artikel in Klammern angefügt).

³²⁴ Turner, Ritual in Gnosticism, S. 99 (= S. 150) relativiert allerdings selbst deren Randschärfe: obwohl diese fünf Sakramente „in order of importance“ hintereinandergestaffelt zu denken seien, „their distinctiveness is often blurred, perhaps because they are understood as being all interdependent.“

gänzlich in Verlegenheit, was die verbleibenden Rituale der „Erlösung“ und des „Brautgemachs“ angeht. Drei verschiedene Deutungen bietet er vorsichtig für die „Erlösung“ an und nicht weniger zurückhaltend äußert er sich zum „Brautgemach“³²⁵

Grundsätzlich wäre es denkbar, dass „Erlösung“ und „Brautgemach“ gnostische Zusatzsakramente sind, die in den engeren Kreis der Gnostiker initiieren.³²⁶ Die spärlichen und teilweise widersprüchlichen Informationen im EvPhil wären dann darauf zurückzuführen, dass diese Rituale einer besonderen Geheimhaltung unterliegen. In seinem Referat über Lehre und Praxis der Gnostiker berichtet Irenäus von rituellen Handlungen, die als „Erlösung“ ($\alpha\piολύτρωσις$) bezeichnet werden,³²⁷ und es hat den Anschein, als kenne er auch ein „Brautgemach“

³²⁵ Vgl. Segelberg, Gospel of Philip, S. 211: „The apolytrosis (*sote*) causes some trouble. (...) The fifth sacrament, ‘mysterium’, (= Brautgemach. HS) largely remains a mystery.“ Rudolph, Response, S. 237, stellt die spärlichen Informationen des EvPhil über das Brautgemach zusammen. Vgl. auch Quispel, Rezension zu Gaffron, S. 153: „Über das Sakrament der Erlösung lässt sich wenig Sichereres sagen. Um so mehr über das Sakrament des Brautgemachs: es galt als Abbild der prototypischen himmlischen Syzygien und zugleich als Antizipation des eschatologischen Einswerdens im himmlischen Brautgemach, in dem die Identität endgültig zurückerlangt wird. Es stellt wahrscheinlich das Sterbesakrament der Valentinianer dar,...“ Zur Kritik an Gaffrons These vom Brautgemach als „Sterbesakrament“ siehe unten 2.3.2.3. (Exkurs III). Aufgrund einer ersten Ergänzung von Zeile 32 in #60ab (NHC II p. 64,30–65,1) durch Schenke (Leipoldt/Schenke, Koptisch-gnostische Schriften, S. 48), die Schenke, Arbeit, Sp. 328, bereits revidierte, hatte Wilson, Gospel, S. 18,118, sogar sieben Sakramente im EvPhil erwogen; vgl. Stead, Rezension zu Wilson, S. 418; Rewolinski, Use of Sacramental Language, S. 99–100.

³²⁶ Vgl. Klauck, Herrenmahl, S. 219: „Die gestaffelte Abfolge der fünf Sakramente in § 68 lässt auf eine stufenweise Einführung in die Gnosis schließen, die an sich für die Gnosis untypisch ist, aber in den Mysterienkulten ihre Parallelen hat.“ Auch Turner, Ritual in Gnosticism, S. 100 (= S. 150) sieht in „Erlösung“ und „Brautgemach“ gnostische Zusatzsakramente: „It seems that the first three rites (baptism, chrism, and eucharist, perhaps unrepeatable) were included in same initiation ceremony, while the redemption and bridal chamber constituted a sort of second baptism (cf. 75,1–2 [= #98. HS]) and were capable of repetition.“ Für die Eucharistie in EvPhil hatte Turner (ebd., S. 99) erwogen, dass sie wiederholbar sei, hier scheint er dies zurückzuziehen. Oder ist von zwei verschiedenen Eucharistien auszugehen, ebenso wie von zwei verschiedenen Salbungen, eine im Rahmen des Initiationssakraments und eine im Rahmen der wiederholbaren zweiten Taufe?

³²⁷ Iren., haer. I 21 geht auch auf verschiedene Apolytrosis-Rituale der Gnostiker ein, so haer. I 21,4 (Rousseau 302,66–71; 302,921–303,925), wo als $\alpha\piολύτρωσις$ eine Salbung mit einem Gemisch aus Olivenöl und Wasser bezeichnet wird. Nach haer. I 21,2 sei das Apolytrosisritual als eine Art zweite Taufe über die Wassertaufe (der Großkirche) gestellt worden; vgl. Hipp., haer. VI 41, 2 (Marcovich 258,8–11), der berichtet, dass die Markosier die „Erlösung“ ($\alpha\piολύτρωσιν$) als „zweite“ Taufe bezeichnen. Aufgrund der „Erlösung“ wähnen sich, Irenäus zufolge, die Markosier frei, alles zu tun was sie wollen (vgl. haer. I 13,6; 202,110–111; 202,103–104) und fühlen sich alle ‘Valentinianer’ den restlichen Christen überlegen (vgl. haer. III 15,2; 278–282).

(νυμφῶν), wobei die Bezeugung des letzteren allerdings zu Recht umstritten ist.³²⁸ Andererseits ist an der ‘Liste’ aus #68 zumindest auffallend, dass zwar das „Brautgemach“ mit dem griechischen Fremdwort ΗΓΗΦΩΝ bezeichnet wird, hingegen „Erlösung“ (ἀπολύτρωσις) durch das koptische ሽጥጥ überetzt wird, wenngleich hieraus kein Argument abzuleiten ist.³²⁹ Bedeutend aber ist die Beobachtung, dass das „Brautgemach“ im EvPhil eine äußerst prominente Rolle einnimmt, während die „Erlösung“ über #68 hinaus kaum noch in Erscheinung tritt.³³⁰ Sollte die oben erläuterte Annahme richtig sein, dass das EvPhil ein esoterischer Text ist, der die Diskussion eines engeren Kreises wiedergibt, dessen Spezialkenntnisse er voraussetzt, so lässt sich das Schweigen über den Vollzug von „Erlösung“ und „Brautgemach“ keiner Arkandisziplin zuschreiben.

Vor allem das geheimnisvolle „Brautgemach“-Ritual hat zu Spekulationen über seine Form angeregt. Die in der Forschung hierzu vertretenen Thesen könnten kaum unterschiedlicher sein. H.-G. Gaffron hatte gemeint, im „Brautgemach“ eine ‘letzte Ölung’ auf dem Sterbebett

³²⁸ Zum Brautgemach vgl. Iren., haer. I 21,3 (Rousseau 298,33–37; 298,887–299,890; Übers. Brox 279): „Manche von ihnen richten ein Brautgemach (νυμφῶν) ein und begehen eine Mysterienfeier (μυσταγωγίαν) für die Einzuweihenden (τοῖς τελονυμένοις) ...“ Ob damit aber tatsächlich ein anderes Ritual neben Taufe, Salbung und Eucharistie gemeint ist, oder ob diese Rituale nur von den Gnostikern als Mysterienfeiern verstanden und als „Brautgemach“ gedeutet werden, geht auch aus dieser Stelle nicht hervor; vgl. Dassmann, Gnosis, S. 288: es gibt „kein Zeugnis dafür, daß ‘Brautgemach’ nicht nur einer valentinianischen Vorstellung im spirituellen Bereich entspricht, sondern auch ein sakramentaler Ritus (...) gewesen ist“; ebenso Scholten, Quellen, S. 247–248.250. Siehe dazu unten 1.4.3.2.

³²⁹ Es ist zwar eine Eigenart der frühen saidischen Literatur zahlreiche Lehnworte aus dem Griechischen zu übernehmen, auch wenn koptische Äquivalente zur Verfügung stehen, besonders dann wenn es sich um griechische Fachausdrücke handelt (vgl. Vööbus, Early Versions, S. 225); so etwa bei ΗΓΗΦΩΝ, für das geläufige koptische Ausdrücke vorhanden wären (etwa ΗΑΗΦΕΛΕΞ). Andererseits ist in keiner NHC-Schrift (und vielleicht auch keinem anderen koptischen Text?) die Übernahme von ἀπολύτρωσις oder λύτρωσις ins Koptische zu belegen.

³³⁰ Als Eigenname ist ሽጥጥ nur noch in #76ab belegt (NHC II p. 69,[23].26.26–27; Schenke 48). In #97 ist ሽጥጥ lediglich eine sehr unsichere Ergänzung (zu #97 siehe unten 3.5.3.). In #47 (NHC II p. 62,14; Schenke 34) ist ΗΙΣዕጥ als ‘Übersetzung’ von „Jesus“ wohl „der Erlöser“. Mehrmals begegnet das Verbum ሽጥጥ = „erlösen, loskaufen, befreien“, nämlich in #9a.e (NHC II p. 53,2–3.14); #81b (p. 71,2.3); #125b (p. 85,29). Vgl. auch Klauck, Apokryphe Evangelien, S. 175; Stroud, Problem of Dating, S. 160; ders., Ritual, S. 31. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik, S. 587, hingegen hat übersehen, dass ሽጥጥ als koptischer Begriff in #68 aus der Reihe fällt und identifiziert ihn kommentarlos mit dem Apolytrosisritual bei Iren., haer. I 21,3 (ebd., Anm. 102).

schen zu können, H.-M. Schenke dachte einst an einen heiligen Kuss³³¹ und neuerdings hat A. D. DeConick das „Brautgemach“ als eine sexuell vollzogene ‘heilige Hochzeit’ verstanden. DeConicks These wird im Folgenden noch behandelt werden, alle anderen Lösungsvorschläge des Brautgemachproblems hat R. Zimmermann zusammengestellt und kritisiert.³³² Leider ist auch Zimmermanns eigener Vorschlag nicht befriedigend. Zimmermann geht von der im EvPhil prominent vertretenen Lichtsymbolik aus, insbesondere in Abschnitt #127a, demzufolge „der Sohn des Brautgemachs“ in dieser Welt „das Licht empfangen“ muss, um es auch in der anderen Welt empfangen zu können.³³³ In

³³¹ Vgl. Leipoldt/Schenke, Koptisch-gnostische Schriften, S. 38; diese Ansicht hat Schenke, Philippus, S. 265 revidiert. Ohne Zweifel kannte die Gemeinde des EvPhil den Brauch, sich zu küssen. So heißt es in #31: „Denn die Vollkommenen werden durch einen Kuß schwanger und gebären. Deswegen küssen auch wir uns gegenseitig. Wir empfangen die Schwangerschaft aus der Gnade, die wir untereinander haben“ (NHC II p. 59,2–5; Schenke 28, Übers. 29). In #55b (NHC II p. 63,33–64,5; Schenke 36, Übers. 37) geht es um Maria Magdalena: „der Heiland“ habe sie „mehr als alle Jünger“ geliebt, „und er küßte sie oftmals auf ihren Mund...“ Schenke, Philippus, S. 336, erwägt, in der Gemeinschaft von Heiland und Maria aus #55b einen Hinweis auf „das Mysterium des Brautgemachs“ zu sehen; für #31 stellt er fest, dass es zwischen dem Kuss und dem Brautgemach „keine direkte Beziehung“ gibt (ebd., S. 265). #31 zeigt aber, dass der Kuss im EvPhil spirituell aufgeladen gedacht ist; er verleiht eine geistige Schwangerschaft. Möglicherweise ist „küssen“ hier eine Metapher für die Weitergabe besonderer spiritueller Fähigkeiten oder Erkenntnisse; vgl. Marjanen, The Women, S. 158f. So wohl in 2ApcJac (NHC V p. 56,14–16; Hedrick 132). Denkbar ist allerdings auch, dass es einen liturgischen Kuß im Zusammenhang kultischer Handlungen im EvPhil gab; Sevrin, Les rites, S. 447, denkt an Salbung und Eucharistie. Schenke, Philippus, S. 355, versteht #31 als „Ätiologie des liturgischen Taufkusses“ (vgl. ebd., S. 269). Aber auch die Eucharistie, deren Verbindung zur Brautgemachs symbolik im Folgenden dargestellt wird, scheint mir in Frage zu kommen. Bereits Justin, Apol I 65,2 (Goodspeed 74) berichtet von einem Kuss am Beginn der kultischen Mahlversammlung. Das erwägt auch Thomassen, Spiritual Seed, S. 348. Der gegenseitige Kuss der Getauften ist durch zahlreiche Stellen in den paulinischen (z. B. 1 Kor 16,20; Röm 16,16) und anderen neutestamentlichen Texten (z. B. 1 Petr 5,14) belegt; vgl. Kretschmar, Abendmahlfeier, S. 230,245. Zur frühchristlichen und griechisch-römischen Literatur vgl. Penn, Performing Family, S. 155–158 und 159–161. Die Bedeutung des Kisses in gnostischem Umfeld belegen z. B. TractTrip (NHC I p. 58,21–29; Attridge/Pagels 202–205), OgdENN (NHC VI p. 57,26–27; Dirske/Brashler/Parrot 358–359), EpPt (NHC VIII p. 140,13–15; Wisse 248–249); vgl. Tröger, Gnosis, S. 61. Besonders interessant ist das Gebet NHC VI,7, da die Rubrik am Ende mitteilt, dass ein Kuss das Gebet abschloss und die Beter anschließend „ihre heilige Nahrung“ (τευγροφη ετογδαε), „die kein Blut enthält,“ verzehrt (NHC VI p. 65,3–7; Dirske/Brashler 384–387).

³³² Vgl. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik, S. 588–598. Einen Überblick über verschiedene Forschungsansätze zur Identifizierung des Brautgemachs geben auch DeConick, Great Mystery, S. 307–310, Rewolinski, Use of Sacramental Language, S. 130–132 und Franzmann, Concept of Rebirth, S. 43–45.

³³³ Siehe unten 2.3.2.3. (Exkurs III).

dieser Aussage findet er die Andeutung eines „Licht-Kleid-Ritus“, eines „Ritus (...), bei dem symbolisch die Vereinigung mit dem Licht nachempfunden wurde, was konkret durch die Bekleidung mit einem weißen Gewand (Licht-Kleid) umgesetzt wurde.“³³⁴ Dieses Ritual müsse „in einen erweiterten Initiationsritus eingeordnet werden“, als eine ‘zweite’ Initiation in den Kreis der gnostischen Eingeweihten.³³⁵

Der Abschnitt #66, den Zimmermann ebenfalls heranzieht, ist aber wohl gerade nicht in der Weise von Zimmermann zu verstehen. Nach #66 ist der „Sohn des Brautgemachs“ aus „Wasser nebst Feuer mit Licht“ entstanden, „das Feuer aber ist das Salböл“. Man hätte also auch Wassertaufe und Salbung in die zweite Initiation durch das Brautgemach einzubeziehen. In den folgenden Interpretationen wird noch deutlich werden, dass das Licht, wie hier in #66, im EvPhil zumeist an eine Salbung geknüpft ist, welche durchaus als eine Einkleidung mit Salböл beschrieben werden kann, ohne dass ein zusätzliches textiles Kleid im Spiel wäre. Die Kleidermetaphorik insgesamt ist im EvPhil zu allgemein, als dass sie als Kleid-Ritual wörtlich genommen werden müsste.³³⁶ Das „Brautgemach“-Ritual bleibt nach wie vor konturlos. Die ‘Liste’ des Abschnitts #68 ist vermutlich in anderer Weise aufzulösen.

In seiner Einführung zu den ‘Apokryphen Evangelien’ rückt H.-J. Klauck von der Annahme ab, die Gemeinde des Philippusevangelisten habe fünf verschiedene Sakramente gefeiert: „Werden hier (in #68. HS) vielleicht der Reihe nach die fünf Sakramente aufgezählt, die im Umkreis des EvPhil rituell vollzogen wurden und von denen wir nur drei kennen? Das ist möglich, aber nicht sicher.“³³⁷ Wie Klauck, so haben auch eine Reihe anderer Forscher Bedenken an den fünf Sakramenten des EvPhil geäußert. Bereits Isenberg hat die Auffassung vertreten, dass

³³⁴ Zimmermann, Geschlechtermetaphorik, S. 597.

³³⁵ Zimmermann, Geschlechtermetaphorik, S. 258.

³³⁶ Beispielsweise stellen über die Salbung hinaus auch Taufe (#101) und Eucharistie ein „Kleid“ bereit (#23, #27); siehe dazu unten 2.2.5.

³³⁷ Klauck, Apokryphe Evangelien, S. 175. Zwanzig Jahre zuvor hatte Klauck, Herrenmahl, S. 216, mit Gaffron und Schenke noch erwogen: „Erlösung und Brautgemach als Abschiedssakrament (Sicherung des Aufstiegs der Seele) würden dann Taufe und Salbung als Initiationsakt entsprechen, die Eucharistie wäre der wiederholte Ritus der Zwischenphase, die Reihenfolge der fünf Sakramente in § 68 wäre nicht willkürlich, sondern zeitlich und qualitativ gestaffelt.“ Allerdings stellte er auch damals gleicherweise fest: „Die beiden Sakramente, die über den großkirchlichen Bestand hinausreichen, Erlösung und Brautgemach, hat das EvPhil mit den Valentinianern gemeinsam, sie bleiben aber auffällig blaß.“

die im EvPhil geschilderten Sakramente im Wesentlichen die gleichen Sakramente sind wie diejenigen der so genannten Großkirche.³³⁸ Da Isenberg annimmt, dass die Aussagen des EvPhil auf ein Initiationsritual zu beziehen sind, versteht er „Erlösung“ und „Brautgemach“ als besondere Aspekte dieser Initiation.³³⁹ Auch Rewolinski findet im EvPhil ein Initiationsritual, dessen Elemente Wassertaufe, Salbung und Eucharistie sind,³⁴⁰ während M. L. Turner nur Taufe und Salbung als Initiationsritual bezeichnet, das durch eine (wiederholte) Eucharistie ergänzt wird. Der Philippusevangelist hätte also eine Initiation vor Augen, die derjenigen anderer christlicher Gruppen sehr ähnlich ist. M. L. Turner weist zwar die Möglichkeit eines Paars sonst unbekannter Sakramente „Erlösung“ und „Brautgemach“ nicht vollständig zurück, auch sie neigt aber deutlich zu der Ansicht, „Erlösung“ und „Brautgemach“ seien nur „Metaphern“ des gesamten Initiationrituals.³⁴¹ Ähnlich hat D. H. Tripp „the ‘Sacramental System’ of the Gospel of Philip“ als „a common three-fold sequence“ von Sakramenten beschrieben. Das „Mysterium“ aus #68 besteht demnach aus Taufe, Salbung und Eucharistie, wobei Taufe und Salbung zugleich als „Erlösung“ bezeichnet werden können und die Eucharistie als „Brautgemach“. ³⁴²

³³⁸ Vgl. Isenberg, Coptic Gospel, S. 346. Die Adressaten des EvPhil seien von anderer Art als die Markosier, die fremde Rituale den Ritualen der Großkirche entgegengestellt haben.

³³⁹ Vgl. Isenberg, Coptic Gospel, S. 346: „In *Philip* the initiation has five sacramental aspects, not five separate sacraments.“ Ebenso, ebd., S. 240. Zur These von Isenberg siehe oben 1.3.1. Nach Isenberg, ebd., S. 239–241, ist das „Brautgemach“ kein eigenes Sakrament, sondern „a covering term for the total sacramental experience of initiation“; vgl. ders, Introduction, in: Layton 136. Ebd. spricht er allerding von fünf aufeinanderfolgenden Stufen der Initiation: „Thus the summarizing statement of 67:27–30 (= #68. HS) lists five stages of a complete initiation, rather than five separate, unrelated statements.“ Vorsichtig distanziert sich auch Wilson, Gospel, S. 130–131 von Segelbergs Vorschlag, fünf Sakramente aus #68 abzuleiten. Ebenfalls kritisch ist Kretschmar, Geschichte des Taufgottesdienstes, S. 32, Anm. 47.

³⁴⁰ Vgl. Rewolinski, Use of Sacramental Language, S. 140.

³⁴¹ Vgl. Turner, Gospel According to Philipp, S. 7. Ähnlich scheint dies Pagels, Ritual, S. 286, anzunehmen: „... baptism, chrism and eucharist (which may also be characterized as bridechamber) ...“

³⁴² Vgl. Tripp, Sacramental System, S. 256. Exemplarisch hat D. H. Tripp die möglichen Lösungen für #68 zusammengefasst: (1.) „as a six-phase programme“: Mysterium, Taufe, Salbung, Eucharistie, Erlösung, Brautgemach; (2.) „as a five-phase programme“: Mysterium = (Taufe + Salbung + Eucharistie + Erlösung + Brautgemach); (3.) „as a three-phase programme“: Mysterium = (Taufe + Salbung + Eucharistie) = Erlösung = Brautgemach; (4.) „as a three-phase programme: Mysterium = (Taufe + Salbung) = Erlösung + Eucharistie (= Brautgemach)). Er kommt zu dem Ergebnis, dass am

Der Abschnitt #68 ist nicht notwendig in der Weise zu lesen, dass der syntaktischen Gleichstellung der Glieder auch eine Gleichstellung auf semantischer Ebene entspricht. Es ist durchaus denkbar, dass die Liste „Taufe, Salbung, Eucharistie, Erlösung und Brautgemach“ ungleichartige Glieder umfasst. Es könnte sein, dass nach einer tatsächlichen Aufzählung von Taufe, Salbung, Eucharistie metaphorisch fortgefahren wird: ‘das alles, Taufe und Salbung und Eucharistie, ist für uns Erlösung, ist für uns Brautgemach.’³⁴³ Die drei Sakramente bewirken die Erlösung, sie bewirken die Wiedervereinigung des Getrennten, welche im Bild als „Brautgemach“ zu beschreiben ist. Diese Deutung von #68 wird sich im Kontext des gesamten EvPhil als die wahrscheinlichste erweisen.³⁴⁴

1.4.2. *Die Abschnitte #74 bis #76*

Der Abschnitt #68 ist der einzige Text im EvPhil, der dazu veranlassen könnte, fünf verschiedene sakramentale Rituale im EvPhil zu finden.³⁴⁵ Er ist aber nicht der einzige Text, in dem mehrere Sakramente zueinander in Beziehung gesetzt und in eine Art „sakmentales System“³⁴⁶

wahrscheinlichsten (4.) ist, weniger wahrscheinlich (3.), unwahrscheinlich jedoch (1.) und (2.). „The Rite lying behind ‘Philip’“ besteht demzufolge aus „A: Baptism“, „B: the Chrism“ und „C: the Eucharist“ (ebd., S. 257–258). Ähnlich wie Tripp löst Sevrin das Problem; vgl. ders., *Les noces*, S. 192 sowie ders., *Pratique et doctrine*, S. 163.

³⁴³ Ähnlich interpretiert Thomassen, *Spiritual Seed*, S. 100 #68. Ebd. S. 341 schreibt er: „... the redemption and the bridal chamber are not to be regarded as separate ritual events, but rather as stages in process of salvation symbolically contained in the performance of the initiation ritual, whose basic elements are water baptism and anointing, as well as in the closing eucharistic meal.“ Valentinianische Erlösung und Brautgemach seien als Deutung der Taufe zu verstehen (ebd., S. 401–402.405).

³⁴⁴ Zimmermann, *Geschlechtermetaphorik*, S. 596 Vgl. ebd., S. 598) lehnt es ab, dass alle Sakramente in ihrer Gesamtheit „Brautgemach“ sein können. Er wendet ein, dass „das ‘Sakrament des Brautgemachs’ (...) häufig in Beirodnung zu anderen Sakramenten wie Taufe und Salbung genannt wird, deren eigenständiger ritueller Vollzug kaum bestritten werden kann. Warum sollte dann das ‘Sakrament des Brautgemachs’ nicht ebenfalls einen eigenständigen Ritus gehabt haben?“ Tripp, *Sacramental System*, geht gerade auf diese Frage ein (siehe oben Anm. 342). Indem das Brautgemach an einigen Stellen Chiffre der Eucharistie ist, kann es durchaus wie ein eigenständiges Sakrament neben Taufe und Salbung stehen.

³⁴⁵ Vgl. Finn, *Early Christian Baptism*, S. 121: „Although one of the texts (= #68. HS) speaks of five mysteries (baptism, anointing, Eucharist, the bridal chamber, and redemption), the excerpts that follow are reflections largely on anointing, baptism, and the Eucharist.“

³⁴⁶ Die Formulierung ist dem Titel des Aufsatzes von Segelberg in *Numen* 7 (1960) entlehnt: „The Coptic-Gnostic Gospel According to Philip and its Sacramental System“;

gebracht werden, auch in der Passage #74 bis #76c wird dies getan, und dort, so soll gezeigt werden, sind es drei Sakramente.³⁴⁷

Freilich legt der Philippusevangelist dieses ‘System’ nicht katechetisch dar, so dass es bestenfalls erschlossen werden kann. Das hat zum einen eben damit zu tun, dass sich der Text des EvPhil an einen informierten Adressatenkreis wendet, zum anderen liegt die Formulierung eines „sakumentalen Systems“ vermutlich noch jenseits der Möglichkeiten des Philippusevangelisten. In den Kapiteln 2 und 3 soll noch deutlich werden, dass das EvPhil als Zeugnis für eine gedankliche Auseinandersetzung begriffen werden muss, in deren Verlauf Ansätze einer ‘Sakramentenlehre’ erst entstehen.

Im Folgenden wird die These vertreten, dass es nicht ‘andere’ Sakramente sind, durch welche sich die Adressaten des EvPhil von der Gemeindemehrheit unterscheiden wollen. Sie unterscheiden sich hingegen durch die besondere Interpretation, die sie den etablierten rituellen Handlungen mit dem Anspruch geben, die ‘wahre’ Bedeutung von Taufe, Salbung und Eucharistie zu kennen.³⁴⁸

Besonders eindrücklich werden „Taufe“ (βαπτισμα), „Erlösung“ (σωτερ) und „Brautgemach“ (ηγιηφων) in #76a entlang einer ideal-typischen Topographie des Jerusalemer Tempels in eine Reihenfolge gebracht.³⁴⁹ Das Bild der drei Opferplätze, die als „das Heilige“ (πετογαλα), „das Heilige des Heiligen“ (πετογαλα πιπετογαλα) und als „das Heilige der Heiligen“ (πετογαλα πιπετογαλα) bezeichnet werden, ist nicht beliebig durch zusätzliche Räume erweiterbar. „Salbung“ und „Eucharistie“, die im EvPhil andernorts eindeutig als sakramentale Riten belegt sind, müssen also verschlüsselt in der Aufzählung des Abschnitts #76 enthalten sein. Tatsächlich sind in den dem Tempelabschnitt vorausgehenden Textstücken #74 und #75 Anzeichen zu finden, die es wahrscheinlich machen,

Tripp greift den Titel Segelbergs in seinem eigenen Aufsatz auf: „The ‘Sacramental System’ of the Gospel of Philip“.

³⁴⁷ Eine Verbindung von Taufe, Salbung und Eucharistie stellen auch die Abschnitte #97 und #98 her: siehe dazu unten 3.5.3.

³⁴⁸ Vgl. Franzmann, Concept of Rebirth, S. 37, die zu den Ritualen im EvPhil schreibt: „Here again the difference is not in the naming of activity but in its interpretation.“ Vgl. auch Thomassen, Spiritual Seed, S. 401: „While the acts performed in the Valentinian initiation ritual, as well as their sequence, do not significantly differ in their basic features from contemporary Christian practice, the terminology and the ideology associated with the ritual show somewhat greater originality“ (vgl. ebd., S. 398).

³⁴⁹ Siehe unten 1.4.3.

dass „Salbung“ und „Eucharistie“ hier durch die Begriffe „Erlösung“ und „Brautgemach“ vertreten werden.

1.4.3. *Taufe, Salbung, Eucharistie: #74 und #75*

1.4.3.1. *Taufe und Salbung in #74*

#74

Durch (den) Heiligen Geist werden wir zwar geboren zum zweiten Mal (χριστο... πίκεσον), geboren aber werden wir (*auch*) durch Christus—in beiden. Wir werden gesalbt (τωρα) durch den Geist. Nachdem wir (so) geboren (χριστο) worden waren, wurden wir vereinigt (ἀγιοτρόπη).³⁵⁰

Mit dem Motiv der Wiedergeburt (χριστο πίκεσον) weist #74 zurück auf #67b; nur in diesen beiden Textstücken ist das Motiv der Wiedergeburt für das EvPhil belegt.³⁵¹ In #67b geht es um das Verhältnis von „Wiedergeburt“ und „Abbild der Wiedergeburt“ (σικων πίχρι πίκεσον) und damit um die Frage nach der Bedeutung des Sakraments.

#67b

Es gibt eine Wiedergeburt (ογχριστο πίκεσον) und ein Abbild der Wiedergeburt (ογχικων πίχρι πίκεσον). Es ist nötig, wahrhaftig (αληθως) wiedergeboren zu werden durch das Abbild (ἀτρογχαποογ πίκεσον σιτη τσικων).³⁵²

Der Begriff „Abbild“ (σικων) gehört sicherlich in die Sphäre der sakralen Handlungen. Dass auch #74 Sakramentales berührt, legt zunächst wenigstens die Erwähnung einer ‘Salbung durch den Geist’ nahe (σετωρι πίμον σιτη πιπηδα). In #74 begegnet zwar nicht der Terminus technicus der sakralen Salbung χρισμα, sondern lediglich das koptische Verb τωρα.³⁵³ Ein griechisches Verbum zum Substantiv χρισμα ist im EvPhil allerdings nicht belegt. In #95a steht das Verb τωρα (dreimal) im Zusammenhang des Spezialbegriffs

³⁵⁰ NHC II p. 69,4–8: εροι σιτη πιπηδα στογαλα σεχπο νεη πίμον πίκεσον σεχπο λε πίμον σιτη πε χρι σιτη πιπηδα σετωρι πίμον σιτη πιπηδα πιπρογχπον αγιοτρόπη. (Schenke 48; Übers. 49, stellenweise verändert).

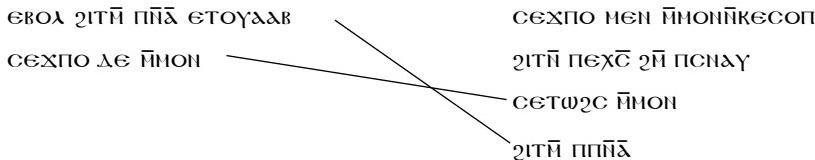
³⁵¹ Vgl. aber #81b (NHC II p. 70,36–71,3; Schenke 50, Übers. 51); dort wird von dem, „der [v]or dem All [geboren worden war]“ gesagt, er sei „wieder geboren“ worden. Allerdings wird χριο hier nicht durch πίκεσον erweitert, sondern durch das griechische Lehnwort πλαυτο; das Thema scheint weniger die „Erneuerung“ zu sein als vielmehr die Wiederholung im zeitlichen Ablauf.

³⁵² NHC II p. 67,12–14 (Schenke 44; Übers. 45).

³⁵³ Vgl. Gaffron, Studien, S. 149.

χρισμα (ebenfalls dreimal). Das Verbum τωρε ist wohl auch in #74 ein Verweis auf die sakramentale Salbung.³⁵⁴

Über die Salbung hinaus sind offensichtlich noch weitere Sakramente Gegenstand von #74. Zu Eingang des Textabschnitts scheint im johanneischen Topos der ‘Wiedergeburt aus (Wasser und) Geist’ (Joh 3,3,5)³⁵⁵ die Wassertaufe genannt zu sein: „durch den heiligen Geist bringt man uns ein zweites Mal hervor“ (ερολ γιτη πνηα ετογααες σεχπο μεη πιон πκεсоп). Somit wäre der erste Teil von #74 auf Taufe *und* Salbung als Stationen einer Initiation zu beziehen: „durch (den) heiligen Geist“ (γιτη πна εтогаае) werden wir (in der Taufe) „wiedergeboren“ (жпо πкесоп) und „durch den Geist“ (γιтн ппнн) werden wir „gesalbt“ (τωре).



Die syntaktische Struktur des ersten Teils von #74 zielt jedoch auf eine ganz andere chiastisch komponierte Gegenüberstellung.³⁵⁶ Durch die Partikel μεη und λε werden zunächst das Hervorgebrachtwerden „durch den heiligen Geist“ und das Hervorgebrachtwerden „durch

³⁵⁴ Vgl. Lona, Auferstehung, S. 238: „Die Begrifflichkeit der ‘Wiedergeburt’ und der ‘Salbung’ weisen eben auf die Initiationssakramente hin.“ Gaffron , Studien, S. 166f behandelt § 74 im Zusammenhang der Salbung; er bezweifelt allerdings die Möglichkeit einer sakramentalen Deutung: „Es muß offen bleiben, ob hier überhaupt von einer oder mehreren sakramentalen Handlungen die Rede ist; die Salbung durch den Heiligen Geist kann ebensogut metaphorisch verstanden werden, etwa im Sinne von § 81“ (ebd., S. 167). Ungeachtet dessen, dass in #81b m. E. die Salbung Christi als Prototyp der sakramentalen Salbung auftritt, ist es charakteristisch für die Sprache des EvPhil, dass die Möglichkeit metaphorischer Deutung grundsätzlich offen bleibt. Zudem ist für alle Belege von τωре im EvPhil eine sakramentale Bedeutung zumindest in Betracht zu ziehen: siehe dazu unten 3.2.2.2. (zu #48).

³⁵⁵ Vgl. Tit 3,5: διὰ λουτροῦ παλιγγενείας. Den nämlichen Topos wendet auch Just., 1 apol. 61,3 auf die Taufe an: ἔπειτα ἀγονται ὑφ' ἡμῶν ἐνθα ὕδωρ ἐστί, καὶ τρόπον ἀναγεννήσεως, ὃν καὶ ἡμεῖς αὐτὸι ἀνεγεννήθμεν, ἀναγεννῶνται (Goodspeed 70,10–12); Justin fügt das Zitat Joh 3,3 an. Nur an dieser Stelle zitiert Justin das Johannesevangelium und es liegt nahe zu vermuten, dass Justin das Motiv der gängigen Taufliturgie entnommen hat; vgl. 1 apol. 61,10; 66,1; dial 138,2. Gleichbedeutend ist der Begriff ἀναγεννᾶσθαι, ἀναγέννησις in 1 Petr 1,3,23; vgl. ActThom. 132 (Bonnet 239,11). Der Kontext verweist jeweils auf die Taufe; vgl. Poppkes, Art. Wiedergeburt, S. 10.12.

³⁵⁶ Vgl. Schenke, Philippus, S.400, dessen graphische Darstellung hier variiert ist.

Christus“ gegenübergestellt und zugleich parallelisiert: „In beiden“ (ἐν τοῖς πνεύμασι) werden wir ‘hervorgebracht’ oder ‘geboren’ (γένονται), einerseits im heiligen Geist, andererseits in Christus.³⁵⁷



Die Erwähnung der Salbung durch den Geist wäre dann gewissermaßen nur angehängt.³⁵⁸ Wenn es zutreffend ist, die Hervorbringung durch den heiligen Geist auf die Taufe zu beziehen, so ist weiter zu fragen, worauf dann die Hervorbringung durch Christus verweist. Die naheliegende Vermutung, dass es sich bei der ‘Hervorbringung durch Christus’ um die Salbung handeln könnte, ist in der Tat aus dem Kontext des EvPhil heraus plausibel zu machen:

Gleich im Anschluss an #74 wird die Wendung „in beiden“ (ἐν τοῖς πνεύμασι) in #75 wiederholt und meint dort, wie gleich noch weiter auszuführen ist, das „Wasser“, also die Wassertaufe, und die „Salbung“.³⁵⁹ #75 ist insgesamt als eine Art Kommentar zu #74 aufzufassen und allein von daher ist die Gegenüberstellung von Taufe und Salbung auch in #74 wahrscheinlich. Zudem ist die ‘Salbung durch Christus’ im EvPhil positiv zu belegen. Wenn in #74 vom Wirken Christi als Komplement zum Wirken des Geistes im Zusammenhang der Salbung geredet wird, so ist man an die Ausführungen über τωρυ and χρισμα

³⁵⁷ Nach Schmithals, Theologiegeschichte, S. 185 begegnen bei Paulus „in Christus“ und „im Geist“ oft wechselweise. Die Anmerkung Schenkes, Philippus, S. 400, dass hier mit Gaffron, Studien, S. 352, Anm. 196, wohl die Geburt durch den Geist als Mutter und die Zeugung durch Christus als Vater im Hintergrund stehen könnten, mag treffen; ähnlich auch Pagels, Ritual, S.286, die im Zusammenhang von 69,5 = #74 auf 52,24–25 = #6 verweist, wonach wir als Christen Vater *und* Mutter haben, nämlich himmlischen Vater und heiligen Geist. Der Ausdruck 2η πпиах ist davon jedoch zu unterscheiden.

³⁵⁸ Ohne die NHC-Texte in seine Untersuchung einzubeziehen, hat Lampe, Seal of the Spirit, S. 126 darauf hingewiesen, dass der Heilige Geist bei den gnostischen als „Siegel“ bezeichneten Salbungen keine Rolle spielt.

³⁵⁹ Vgl. Isenberg, Coptic Gospel, S. 196, der seine Deutung der Textstücke #74 und #75 auf „the complementary aspects“ von Taufe und Salbung abgestellt hat. Gaffron, Studien, S. 166 erwägt 2η πпиах durch „in beiden Fällen“ zu übersetzen, meint damit aber „nämlich im Heiligen Geist und in Christus“. Schenke, ebd., S.401, hält mit Gaffron ebenfalls die Gegenüberstellung „Heiliger Geist und Christus“ als Deutung von 2η πпиах für „das Nächsliegende“, wobei er jedoch ausdrücklich die Lösung Isenbergs für gleicherweise möglich ansieht.

im #95a erinnert. Das Wirken des Sohnes wird dort als „Salbung“ beschrieben: Christus ist durch die Salbung „Christus“, „denn: Der Vater salbte den Sohn. Der Sohn salbte die Apostel. Die Apostel aber salbten uns.“³⁶⁰ Die Salbung ist demnach also deshalb in der Welt, weil der Sohn die Salbung des Vaters weitergegeben hat und eine Sukzession der Salbung, also wohl des Salbungssakraments, begründete.³⁶¹

Die nachklappende Bemerkung in #74 „wir werden gesalbt durch den Geist“ wäre dann vielleicht als Präzisierung zu verstehen, so dass im ersten Teil von #74 gesagt ist: Wir werden wiedergeboren durch den heiligen Geist, das ist in der Taufe, und wir werden wiedergeboren durch Christus, das ist in der Salbung. Nun hätte der Philippusevangelist angefügt, dass freilich auch die Salbung nicht ohne den Geist geschieht.³⁶²

1.4.3.2. *Eucharistie und Brautgemach in #74 und anderen Texten*

Wiedergeburt in Taufe und Salbung ist der vorgeschlagenen Deutung zufolge Gegenstand der ersten drei passivisch formulierten Wendungen: „wir werden wieder geboren“ (σεχποῦμον πίκεσον), „wir werden geboren“ (σεχποῦμον), „wir werden gesalbt“ (σετωθεῖμον). Diese verschiedenen Weisen der Hervorbringung sind anschließend durch eine weitere passivische Wendung im Perfekt ergänzt: „wir wurden vereinigt“ (αγιοτρηθήμενοι). Die erzählende Vergangenheitsform, die hier an

³⁶⁰ NHC II p. 74,12–18, hier 16–18:...ἀπειωτεὶς τῷ τοῦ οὐρανοῦ πάντα τὸν ἀπόστολον ἀποστολος ἀποστολος λέγει ταῦτα (Schenke 58; Übers. 59). Eine auffallend ähnliche Gedankenführung findet sich bei Tertullian zur Salbung: In Bapt. 7,1 (Borleffs 282,4–6) führt Tertullian aus, dass die Salbung Christus den Namen gegeben hat; sie sei in Christus geistig geworden, denn Christus sei vom Vater mit dem Geist gesalbt worden („...unctio, quae domino nomen accommodavit, facta spiritalis, quia spiritu unctus est a deo patre...“).

³⁶¹ Vgl. #67e (NHC II p. 67,25f; Schenke 45): der die Salbung hat, ist „nicht mehr ei[n Christi]anus, sondern ein Christus“.

³⁶² Schenke, Philippus, S. 400–401 sieht hier „nur“ die „Gleichsetzung von Wiedergeburt und Salbung“ ausgedrückt. Der Text sei, gewissermaßen syllogistisch, so zu umschreiben: „Wenn es einerseits richtig ist, daß wir *durch den Geist wiedergeboren* werden, und wenn es andererseits richtig ist, daß wir *durch den Geist gesalbt* werden, dann sind eben Wiedergeburt und Salbung gleich (womit natürlich gemeint ist, daß die Wiedergeburt durch die Salbung erfolgt).“ Schenke lässt für seine Erklärung freilich die Aussage, dass die Wiedergeburt auch „durch Christus“ erfolgt, unberücksichtigt. Anders Lona, Auferstehung, S. 238: zwar bezieht Lona #74 ebenfalls auf die Initiationssakramente, näherhin gehe es aber in #74 um die zweifache Gabe des Geistes; die erste Gabe des Geistes entspreche der Vereinigung des Geistes mit der Seele Adams entsprechend #80, die zweite Gabe des Geistes in Christus sei die „sakamentale Begegnung mit dem Erlöser“.

die Stelle des koptischen Präsens des ersten Teils tritt, knüpft syntaktisch mit dem einleitenden Temporalis „nachdem wir (so) geboren worden waren“ (ῆταρογχπον) deutlich an die zweifache Hervorbringung durch den Geist und Christus an.

Jenseits dieser syntaktischen Verbindung erschließt sich der inhaltliche Zusammenhang nicht ohne weiteres. H.M. Schenke wundert sich darüber, dass „die Rede hier... zwischendurch rasch“ auf die Vereinigung gebracht werde. Die Frage der Vereinigung in #74 erweise sich schon durch den plötzlichen Tempuswechsel „als ein bloßes Anhängsel“, denn: „um die Frage der ‘Vereinigung’ geht es hier doch gar nicht“. Ohne weitere Erklärung fügt er die Vermutung an, der „mit Wasser und Öl Getaufte“ sei „vorgestellt als neugeborenes Kind, das unmittelbar nach seiner Geburt seinem Schutzengel übergeben wird.“³⁶³ Entgegen Schenke müsste eine Deutung aus dem in #74 bis #76 behandelten sakralen Zusammenhang heraus aufgrund des klaren syntaktischen Anschlusses von $\alpha\gamma\sigma\tau\rho\bar{n}$ in #74 aber möglich sein.

Schenke gibt hierfür den Schlüssel, allerdings ohne ihn selbst zu verwenden.³⁶⁴ Er weist nämlich darauf hin, dass die „engste Verbindung unseres Schlußsatzes... innerhalb des EvPhil mit #26b“ besteht.³⁶⁵ Der Text in #26b zitiert ein Stück eines Eucharistiegebetes aus der Mahlfeier der Adressaten, das auf eine historische Autorität zurückgeführt wird:

#26b

Er sagte an jenem Tag in der Danksagung ($\epsilon\gamma\chi\alpha\rho\varsigma\tau\epsilon\alpha$): Der du den Vollkommenen, das Licht, mit dem Heiligen Geist vereinigt ($\varrho\omega\tau\rho$) hast, vereinige ($\varrho\omega\tau\rho$) die Engel auch mit uns als den Abbildern ($\eta\varsigma\kappa\omega\eta$)!³⁶⁶

Das griechische Wort $\epsilon\gamma\chi\alpha\rho\varsigma\tau\epsilon\alpha$ ist hier ohne Zweifel Terminus technicus für das Gebet über Brot und Wein, das während der rituellen Mahlfeier gesprochen wird.³⁶⁷ Der ‘Sitz im Leben’ des zitierten Text-

³⁶³ Schenke, Philippus, S. 401.

³⁶⁴ Die Parallele ist ihm lediglich ein Indiz, dass es sich um ein „Zitat der Liturgie des (Initiationsrituals)“ handeln könnte (Schenke, Philippus, S. 401–402).

³⁶⁵ Schenke, Philippus, S. 401.

³⁶⁶ NHC II p. 58,10–14 (Schenke 26; Übers. 27; stellenweise verändert).

³⁶⁷ Allein Tripp, Sacramental System, S. 253 meint, dass $\epsilon\gamma\chi\alpha\rho\varsigma\tau\epsilon\alpha$ „may mean no more than ‘prayer’....“ Eine so allgemeine Bedeutung von $\epsilon\gamma\chi\alpha\rho\varsigma\tau\epsilon\alpha$ ist zwar zu belegen (vgl. Schermann, Εὐχαριστία, S. 380,390), für #26b allerdings wenig wahrscheinlich. Gaffron, Studien, S. 185 hatte bereits zutreffend beobachtet: „εὐχαριστία ist auf jeden Fall terminus technicus; anders ist gar nicht zu erklären, daß der Inhalt der ‘Danksagung’ eine Bitte ist.“

stückes ist also die Liturgie der Gemeinde.³⁶⁸ Der Rest der erzählenden Einbindung („Er sagte an jenem Tage“) könnte darauf hindeuten, dass #26b ursprünglich als Ätiologie eines gebräuchlichen Eucharistiegebetes gedacht war. Näherhin handelt es sich nur um einen Teil eines längeren Gebetes, wie Schenke aufgrund der Präposition *QN* („in einem Eucharistiegebet“) erkannt hat.³⁶⁹ Der Inhalt der zitierten Eucharistie verweist auf die gnostische Gedankenwelt, so dass es sich wohl um einen Einschub handelt, durch welchen bei den Feiern gnostischer Zirkel eine besondere, von der Großkirche abweichende Eucharistiedeutung zum Ausdruck gebracht werden sollte.³⁷⁰

Im Mittelpunkt des Gebetes aus #26 steht die Bitte um „Vereinigung“: „Der du³⁷¹ den Vollkommenen, das Licht, mit dem heiligen Geist vereinigt hast (*πενταζωτρ*), vereinige (*ζοτρ*) die Engel auch mit uns als den Abbildern“. Die prototypische Vereinigung, welche Vorbild der Vereinigung der Kommunikanten der Eucharistie mit den Engeln sein soll, ist nach Schenke die „Hochzeitsvereinigung zwischen dem Soter (samt seinem *Engelsgefolge*) und der Achamoth“.³⁷² Der Begriff „vereinigen“ weist ohne Zweifel in das semantische Feld des

³⁶⁸ Vgl. Klauck, Herrenmahl, S. 218; ders., Umwelt II, S. 192; ähnlich Buckley/Good, Sacramental Language, S. 12 und Schenke, Philippus, S. 249 mit Sevrin, Pratique et doctrine, S. 101. Bereits Segelberg, Coptic-Gnostic Gospel, S. 196, urteilte zu #26b: „a quotation from the liturgy“.

³⁶⁹ Schenke, Philippusevangelium, S. 249; ders., Exegese, S. 133. Zur Existenz von Formularien für das Eucharistiegebet vgl. Klinghardt, Prayer Formularies, S. 24–26, wobei Klingharts Belege in erster Linie dem dritten Jahrhundert entstammen; siehe dazu auch unten S. 402, Anm. 102.

³⁷⁰ Vgl. Gaffron, Philippusevangelium, S. 184: „Die Terminologie... ist genuin gnostisch“. Die Ignatianen belegen für das letzte Drittel des zweiten Jahrhunderts (zur Datierung siehe unten S. 321f, Anm. 590), dass Taufe und Eucharistie in kleineren Konventikeln stattfinden, die nebeneinander durchaus verschiedene Konzepte der allen gemeinsamen Sakramente haben. Wenn dort der Verfasser wiederholt fordert, es dürfe „nichts ohne den Bischof“ getan werden (siehe unten Exkurs VIII), wird darin sichtbar, dass zentrale Versammlungen der Ortsgemeinde nicht als selbstverständlich vorauszusetzen sind und noch keine etablierte Infrastruktur existiert, welche die verschiedenen christlichen Versammlungen koordinieren könnte.

³⁷¹ Till setzt „du“ in Klammer, da „du“ eine interpretative Einfügung ist, um die persönliche Anrede deutlich zu machen. (*πενταζωτρ* kann nicht aus *πεντακωτρ* assimiliert sein; zur Perfektform *εινταζ-* vgl. Nagel, Grammatische Untersuchungen, S. 449).

³⁷² Schenke, Philippusevangelium, S. 248 (Unterstreichung durch Schenke). Nach Thomassen, Spiritual Seed, S. 405 ist die Vorstellung auf das Bild der Hochzeit Christi mit der Gemeinde, das Eph 5,22–33 zugrundeliegt, zurückzuführen; die Engel sind demnach als „individualised and personalised manifestations of the Saviour as he is received by each spiritual person“ zu verstehen.

„Brautgemachs“.³⁷³ Es ist somit nicht verwunderlich, dass abgesehen von #26b, alle weiteren Belege des Verbums **ζωτῆ** („vereinigen“) in der zweiten Hälfte des EvPhil, nach #60 zu finden sind, in der verstärkt **ηγιηφων**, **παστος**, **κοιτων** und **γαμοс** thematisiert werden.³⁷⁴ In direkter Verbindung mit **ηγιηφωн** ist die Wurzel **ζωτῆ** zwar nicht belegt, auch nicht mit **κοιτωн** oder **γαмоc**, zweimal aber zusammen mit **παстoс**.³⁷⁵

Die koptische Wurzel **ζωτ(ε)ρ** begegnet sehr häufig im EvPhil.³⁷⁶ An vielen Stellen wird das koptische Wort **ζωτ(ε)ρ**, „vereinigen“ verwendet, um zu beschreiben, was „erlösen“ bedeutet. Die „Vereinigung“ ist Grund und Ziel der Mission des Erlösers in der Welt, denn der Herr selbst hat nach #69a von sich gesagt, er sei gekommen, um die Gegensätze, „Unteres“ und „Oberes“, „Äußerer“ und „Innerer“, einander anzugeleichen „[und um] sie an [je]nem Orte [zu verei]nigen“ (**[ετραζοт]ροу πημα εтн[иа]**). Dies werde er „[an die]sen Orten durch Symbole und Bilder“ (**շն ու]εиа շиթ շнту[πօс հն շնշկան]**)“ bewirken.³⁷⁷ Die wohl zutreffend ergänzte Wendung „Symbole und Bilder“ zeigt an, dass die Vereinigung als Beschreibung der endgültigen, jenseitigen Erlösung (= „an jenem Ort“) in dieser Welt (= „an diesen Orten“) durch die Sakramente bewirkt wird. Vermutlich sind die erwähnten „Symbole und Bilder“ eben die Sakramente in ihrer Gesamtheit, die zuvor in #68 genannt worden sind, das heißt—wenn die hier vorgeschlagene Deutung von #68 zutrifft—Taufe, Salbung und Eucharistie.

³⁷³ Vgl. Gaffron, Studien, S. 185, zu #26b: „Streng genommen gehört die Vorstellung zum Brautgemach“. Vgl. Crum, Coptic Dictionary, S. 726b: **ζωτῆ** zur Wiedergabe von **συζυγία**.

³⁷⁴ Ein von **ζωτῆ** abgeleitetes Substantiv kommt allerdings bereits in #32 vor: „Maria“ ist „seine (sc. des Herrn. HS) Gefährtin“ (**τεψωтре**).

³⁷⁵ In #79 (NHC II p. 70,17–18; Schenke 50) und #82a (p. 71,4.9–10; Schenke 52).

³⁷⁶ Neben #32, #79 und 82a, #74 (NHC II p. 69,8) und #26b (NHC II p. 58,11,13) kommt die Wurzel **ζωτῆ** an einer Reihe weiterer Stellen vor, in #61b (p. 65,24); #69a (67,33,34); #77 (p. 70,9; als Substantiv); #78 (p. 70,15,17); #80 (p. 70, 24,27.[29]; dabei in 24 und [29] als Substantiv); #103 (p. 76,6,8,9; als Substantiv); #113 (p. 78, 34); #123d (p. 84, 13); #126b (p. 85,31).

³⁷⁷ NHC II p. 67,30–35 (Schenke 44; Übers. 45). Der Text von #69a ist bedauerlicherweise stark zerstört. Die Ergänzungen von Schenke sind jedoch nachvollziehbar. Auch Layton, der sehr zurückhaltend mit Ergänzungen ist, fügt hier ein: „[I came to unite] them in the place [...] here through [types...]“ (Übers. Isenberg bei Layton 177). Von **շнту[πօс** sind die ersten vier Buchstaben gut erkennbar (vgl. Faksimile, S. 79) und der Verweis auf #67a und #124 kann die Verbindung **շнту[πօс հն շնշկան** plausibel machen. Zur Bedeutung der ‘Vereinigung’ in den gnostischen Texten vgl. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik, S. 567–572; nach Zimmermann, ebd., S. 568.579 sind ‘Gnosis’ und ‘Vereinigung’ mit dem himmlischen Partner gleichbedeutend.

Was in #69a eine Offenbarung des Herrn ist, wird in #78 in der Form eines Lehrsatzes wiederholt:

#78

Hätte die Frau sich nicht vom Mann getrennt, wäre sie und der Mann nicht gestorben. Die Trennung von ihm ist zum Ursprung des Todes geworden. *Deswegen ist Christus gekommen, um die Trennung, die von Anfang an bestand, zu beseitigen* (*Δια τούτο απέχρε εὶς ξέκαστ πιπωρά πίταχωπιε χιν φορπ εφιασεωψ ερατι*) und um sie beide wieder *zu vereinigen* (*ηγχοτρού*), und um denen, die (in der Zeit) der Trennung gestorben sind, *Leben zu geben und sie zu vereinigen* (*εφιατ ηαγ πιογωη πηγχοτρού*)³⁷⁸

Die todbringende Trennung, die Christus beseitigt, ist die Trennung der „Frau... vom Mann“. Christus vereinigt sie wieder und gibt so Leben. Mit Blick auf den im näheren Umfeld befindlichen Text #71, wonach es die Trennung Evas von Adam ist, welche den Tod verursacht,³⁷⁹ wird man auch in #78 an Eva und Adam zu denken haben. Eva und Adam sind zudem Protagonisten im folgenden Abschnitt #79, und die „Seele Adams“ ist Gegenstand in #80.³⁸⁰ Im Hintergrund dieser Aussagen steht die Vorstellung einer ursprünglichen Übergeschlechtlichkeit des von Gott geschaffenen Menschen und die negative Bewertung des in zwei Geschlechter zerissenen „Weltmenschen“. Der Mythos vom androgynen Urzustand wurde im hellenistischen Judentum und vor allem in gnostischen Kreisen häufig aufgegriffen.³⁸¹

³⁷⁸ NHC II p. 70,9–17 (Schenke 50; Übers. 51).

³⁷⁹ NHC II p. 68,22–26 (Schenke 46; Übers. 47): „Als Eva [mi]t A[d]am (zusammen) war, gab es keinen Tod. Als sie sich [von] ihm trennte, trat der Tod ins Dasein. Wenn er wieder hineingeht (εφωρω[κε]ογιη) und er ihn bei sich aufnimmt (ηγχιτι), wird kein Tod mehr sein.“ Vgl. dazu Schenke, Philippus, S. 392–393, der bemerkt, dass die Maskulinformen („Wenn er wieder hineingeht und er ihn bei sich aufnimmt...“) schlecht an das Vorhergehende anschließen; Schenke schlägt vor, im zweiten Subjekt „er“ nicht mehr Adam zu sehen, sondern den himmlischen Vater, der Adam als Objekt „ihm“ wieder aufnimmt ins Paradies (in Anlehnung an den Vater aus dem lukanischen Gleichnis vom verlorenen Sohn, Lk 15,11–32, oder dem Herrn aus Mt 25,21.23).

³⁸⁰ Dem leider stark zerstörten Abschnitt #80 (NHC II p. 70,22–34; Schenke 50; Übers. 51) zufolge ist die Seele Adams (ΤΥΓΧΗ ΠΑΛΛΑΜ) aus „einem Hauch“ entstanden und ihr Paargenosse (πιεσωτρό) ist der Geist (πιπ[η]λ), deren „geisti[ge] Vereinigung“ (ΠΙΤΑΝΩ[ω]ΤΡΗ ΠΙΠΕΙΓΗΝ[ΤΙΚΗ]) aus Neid durch die „Mäch[te]“ (ΠΛΥΝΗ[ΗΙΣ]) getrennt worden sei. Offensichtlich ist „der (männliche) Geist“ vom ‚Heiligen Geist‘ zu unterscheiden, da dieser offensichtlich weiblich ist, wie in #17a vorausgesetzt wird: „Maria ist schwanger geworden vom Heiligen Geist (...) Wann wäre jemals ein Weib von einem Weibe schwanger geworden?“ (NHC II p. 55,23–27; Schenke 22; Übers. 23).

³⁸¹ Hintergrund und Rezeption des Mythos beleuchtet Zimmermann, Geschlechtermetaphorik; zur gnostischen Rezeption insbesondere, S. 569–577; vgl. ebd., S. 569: „Eine traditionsgeschichtliche Wurzel des gnostischen Androgynie-Motivs ist der griechische Mythos, wahrscheinlich in der Vermittlung durch Philo v. Alexandrien,...“ Vgl. auch Kühneweg, Hätte Eva sich nicht von Adam getrennt, S. 234–265; vgl. MacDonald, There is no Male and Female, S. 23–50 und insbesondere S. 50–63.

Die Vereinigung, die den Tod aufhebt, geschieht dem Abschnitt #79 zufolge im „Brautgemach“:

#79

Die Frau vereinigte (ѡѡτପ) sich aber mit ihrem Gatten im Brautgemach (παστος). Die sich aber im Brautgemach (παστοс) vereinigt (ѡѡтପ) haben, werden sich nicht mehr trennen. Deswegen trennte sich Eva von Adam, weil sie sich nicht im Brautge[ma]ch (παс[то]с) mit ihm vereinigt (ѡѡтପ) hatte.³⁸²

Zwar wird das „Brautgemach“ in #79 mit dem Wort παστοс bezeichnet, nicht mit dem aus #68 bekannten ηγιηφων, die beiden griechischen Begriffe scheinen hier jedoch äquivalent zu sein. In #76c wird ein „Brautgemach“ παστοс mit „dem Abbild“ (εικων) gleichgesetzt, dem Abbild des oberen Brautgemachs nämlich, wie der Kontext nahe legt.³⁸³ Da „Vereinigung“ das erwartete Ziel der menschlichen Existenz im Eschaton ist, kann der Vollzug der sakramentalen Rituale keinen anderen Sinn als die Vereinigung haben, eine Vereinigung, die gemäß #79 unauflöslich ist.³⁸⁴ Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass der Gegenstand eines gnostischen Gebetes, wie es #26 überliefert, die Bitte um Vereinigung ist.

Eine der Vereinigungsbitte aus #26b auffallend ähnliche Formulierung findet sich wiederum in #61b. Der Textabschnitt beginnt mit einem Bild: Wenn der „Mann und sein Weib beieinander sitzen“ werden sie nicht durch „törichte Weiber“ und „törichte Männer“ belästigt. „Ebenso verhält es sich“, fährt der Text fort, „wenn das Abbild und der Engel sich miteinander vereinigt haben“ (ταει τε οε ερψαθικων μη

³⁸² NHC II p. 70,17–22 (Schenke 50; Übers. 51).

³⁸³ Von einem himmlischen Brautgemach, dem „großen Brautgemach“ (πιοс παστοс), in dem sich der „Vater des Alls...mit der Jungfrau, die herabgesunken war“ vereinigte (ѡѡтପ), spricht #82a (NHC II p. 71,3–10; Schenke 52). Im Abschnitt #73 (p. 69,1–4; Schenke 48) bleibt es offen, ob das „Brautgemach“ (παστοс), das nicht „für die Tiere“, nicht „für die Sklaven“ und nicht „für eine besudelte Frau“ da ist, sondern nur „für freie Männer und Jungfrauen“, das himmlische oder das sakramentale Brautgemach meint. Schenke, Philippus, S. 397–398, schließt beide Alternativen aus; es müsse „vom wirklichen Brautgemach“ die Rede sein, da das artikellose παστοс nicht metaphorisch verstanden werden könne. Schenke, ebd., S. 399, zufolge ist der Inhalt zerstört: „Worauf der Autor in seinem Bildwort hinweisen will, wird nicht gesagt (oder ist nicht mehr erhalten).“ Diese Lösung kann nur befriedigen, wenn man mit Schenke und Isenberg bereit ist, das EvPhil als mehr oder weniger zusammenhanglose Sammlung von Resten eines verlorenen Textes zu sehen; siehe dagegen oben 1.1.2.

³⁸⁴ Vgl. Buckley/Good, Sacramental Language, S. 12: „The Coptic verb ѡѡтପ (‘to unite’) is at the heart of *Gos Phil’s* understanding of sacraments. It is the only verb used to describe the sacramental effect of eucharist, baptism, and the bridal chamber as uniting originally separate elements. Moreover, it occurs in two passages that might well be liturgical fragments (= #26b und #82a. HS).“ Vgl. ebd., S. 13.15.17–18.

π[α]γγελος χωτῆ ενογερψι, ³⁸⁵ auch dann, so ist zu ergänzen, kann der ‘abbildliche’ Mensch, seine Seele, nicht mehr belästigt werden. Bereits in #61a hatte der Verfasser des EvPhil ausgeführt, dass es unter den unreinen Geistern „männliche“ und „weibliche“ gebe, die sich mit Seelen (μῆγχη) vereinigen (ρκοιωνει) wollen, die „in einer weiblichen Gestalt“ bzw. „in einer männlichen Gestalt“ wohnen. Nur wer „eine männliche Kraft und eine weibliche empfängt, nämlich den Bräutigam und die Braut (εφτῆκι πογδον πνοογτ μῆ πογδωμε ετε πηγμφιос πε μη τηγμφи)“, sei vor solchen Geistern geschützt. Diese Kraft werde aber „aus dem abbildlichen Brautgemach“ (ερολ ȝμ πηγμфин πχиконикос), das heißt aus dem Sakrament empfangen.³⁸⁶ Die „törichten“ Männer und Weiber des Bildes in #61b, die Frauen und Männer belästigen und „besudeln“ wollen, dürften auf die „unreinen Geister“ aus #61a zu beziehen sein, so dass auch die ‘Vereinigung mit dem Engel’ auf den Empfang der „Kraft“ im „abbildlichen Brautgemach“ bezogen werden kann. Wenn nun aber das „abbildliche Brautgemach“ in #61 und die Eucharistie in #26b dieselbe Wirkung haben, die Vereinigung mit dem Engel nämlich, so liegt es nahe, beide zumindest aspektweise miteinander zu identifizieren.

Man kann sich berechtigterweise fragen, welche Verbindung zwischen dem Brautgemach und der Eucharistie bestehen soll. Eine Reihe von Bearbeitern des EvPhil haben zu #26b vorgeschlagen, das dort zitierte Gebet einer Eucharistiefeier zuzuordnen, welche einem davon zu unterscheidenden „Brautgemach“-Ritual vorausgegangen sei.³⁸⁷

³⁸⁵ NHC II p. 65,12–26; kopt. Zitat 65,23–25 (Schenke 40).

³⁸⁶ NHC II p. 65,1–12 (Schenke 40). Schenke, Philippus, S. 352–354, identifiziert das „Brautgemach“ in #61a mit der menschlichen Seele, als dem Ort, „in dem das Licht-Selbst des Menschen als Braut sich mit seinem himmlischen Paargenossen als Bräutigam verbinden kann und soll“ (ebd., S. 354); zustimmend Zimmermann, Geschlechtermetaphorik, S. 593. Schenke verweist zur Begründung seiner Deutung auf die Gebete des Markus bei Iren., haer. I 13,2,3, wo ebenfalls die Seele das Brautgemach sei (siehe unten 3.3.1.). Innerhalb des EvPhil sei #122d eine Parallel (vgl. ebd., S. 500). Es ist nicht ausgeschlossen, dass die Seele als Brautgemach gedeutet werden kann, in #61a liegt diese Vorstellung jedoch nicht vor. Schenkes Deutung vorausgesetzt würde man wohl erwarten, dass vom Empfang der Kraft „im abbildlichen Brautgemach“ die Rede ist, die Formulierung „aus (ερολ ȝμ) dem abbildlichen Brautgemach“ scheint hingegen gut vereinbar mit der sakralen Deutung.

³⁸⁷ DeConick, True Mysteries, S. 257 will die Vereinigungsbitte im Eucharistiegebet aus #26b durch die Annahme erklären, es habe sich hier vermutlich um eine Eucharistie gehandelt, die anlässlich eines Hochzeitsfestes gefeiert wurde. Auch Buckley, welche das Brautgemach als eine Art gnostisches Ehesakrament, als „‘carnal’ ritual“ (The Holy

Eine solche Konstruktion ist jedoch unter der Voraussetzung dreier Sakramente im EvPhil unnötig: Das „Brautgemach“ ist eine zentrale Chiffre der eschatologischen Erlösung, nicht nur im EvPhil,³⁸⁸ sondern auch in anderen valentinianischen Texten.³⁸⁹ Wenn die Eucharistie

Spirit, S. 225 = diess., Female Fault, S. 123) interpretiert, kommentiert ebd., S. 223 (= diess., Female Fault, S. 119) die Eucharistie in #26b: „It seems safe to say that the eucharist here is connected to the bridal chamber ritual, and I suggest that the former may be a prerequisite for the latter.“ Tatsächlich ist aber aus dem Text heraus kein Indiz zu gewinnen, dass es nicht die Eucharistie selbst ist, welche die Vereinigung mit dem Engel bewirkt. Auch Schenke, Philippus, S. 251 stellt aufgrund der Vereinigungsbitte die Eucharistie in #26b in das Umfeld des „Brautgemachs“: „Vielleicht darf man sich zudem noch vorstellen, daß die Eucharistiefeier als Mitte des Gesamtinitiationsrituals als eine Art *Hochzeitsmahl*, das dem Brautgemach vorausgeht verstanden wurde.“ Wenn Schenke an das himmlische Brautgemach denkt, welchem das Hochzeitsmahl der Eucharistie als irdisches Abbild vorausgeht, so wäre ihm zuzustimmen. Schenke, ebd., scheint allerdings ebenfalls an ein rituelles Brautgemach zu denken, zu welchem die Eucharistie überleitet: „Der Eucharistiefeier (...) wären schon Taufe und Salbung vorhergegangen und sie würde ihrerseits einmünden in das Ritual der ‘Erlösung’ und das Mysterium des Brautgemachs.“

³⁸⁸ Das eschatologische Heil oder die himmlische Wirklichkeit werden in #76c, #87, #122c und #127a, sowie vielleicht in #67c als ημιφων bezeichnet, in #125a als κοιτων und in #73, sowie #82a vielleicht als παστος. Die Begriffe γαμος, κοινωνια und auch κοιτων meinen üblicherweise irdische Gegebenheiten, so γαμος die weltliche Hochzeit (#87, #122ab), κοινωνια den Beischlaf (#42b, #60b) und κοιτων das irdisch eheliche „Brautgemach“ (#122b), jedoch zumeist als Bild überirdischer Verbindung, so κοιτων in #126c und γαμος in #60a, #122a und #126c; vgl. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik, S. 585. Daneben erscheint der koptische Begriff φελεεετ in #102a und #122b.

³⁸⁹ Nach Iren., haer. I 2,5 (Rousseau 44,76–78; 44,212–45,214; Übers. Brox 139) ist die paarweise Vereinigung das Prinzip des Pleroma und so gleichbedeutend mit dem „Begreifen des Ungezeugten“, mit der „Gnosis des Vaters“; Zur Syzygie als Prinzip des Pleromas: Clem., exc. Thdot. 32,1 (Sagnard 128); vgl. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik, S. 576–577. Die von den Pneumatikern erwartete Rückkehr ins Pleroma wird daher ebenfalls als (Wieder-)Vereinigung, als himmlische Hochzeit beschrieben. Iren., haer. I 7,1 (Rousseau 100,1–102,10; 101,675–683; Übers. Brox 169) berichtet, dass die Pneumatiker einst als Bräute den Engeln des Erlösers zugeführt werden wollen; vgl. haer. I 13,6 (Rousseau 204,125–126; 204,119,120; Übers. Brox 225); haer. II 29,1 (Rousseau 294,1–6; Übers. Brox 245); haer. II 30,5 (310,107–109; Übers. Brox 257); haer. III 15,2 (282,52–57; Übers. Brox 181,183); vgl. Tertullians Spott in Val. 32,4 (Kroymann 776,10–18). Die Brautgemach-Vorstellung belegen auch Clem., exc. Thdot. 64 (Sagnard 186), 21,3 (98,100) und 53,3 (168); ExpVal, NHC XI p. 39,28–35 (Turner 140; Übers. 141). Auch in der sog. „Erzählung über die Seele“ (ExAn) ist die „Hochzeit“ (γαμος) und „das Brautgemach“ (ημιφελεεετ und ημιφων) Ziel der geretteten Seele (vgl. NHC II p. 132,9–35; Kulawik 42,44); so Krause, Sakamente, S. 52–55; Rudolph, Gnosis, S. 128–129; während Kulawik, Erzählung, S. 301 die Differenzen herausstellt. Es ist vor dem Hintergrund solcher Texte nicht erstaunlich, dass das Motiv des Brautgemachs vor allem auch in kultischen Zusammenhängen begegnet, etwa in der Spendeformel aus der Eucharistie des Markus in Iren., haer. I 13,3 (siehe dazu unten 3.3.1.); vgl. auch haer. I 21,3 (Rousseau 298,33–37; Übers. Brox 279). Eine Sammlung einschlägiger Texte zum Umfeld der „himmlischen Hochzeit“ geben z. B.

nicht ein Durchgangssakrament wie Taufe und Salbung ist, sondern die Vollendung des vollzogenen Durchgangs dokumentiert, dann ist es plausibel, in der Eucharistie die Verbildlichung oder Vorwegnahme des erwarteten himmlischen „Brautgemachs“ zu sehen, zu welchem die Initiationsrituale Taufe und Salbung den Zugang öffnen sollen.³⁹⁰ Die Eucharistie ist im Kontext des EvPhil die Vergegenwärtigung für jeden Kommunikanten, bereits ein „Sohn des Brautgemachs“ zu sein.³⁹¹ „Aus Wasser nebst Feuer mit Licht ist der Sohn des Brautgemachs entstanden“, heißt es in #66.³⁹² H.-M. Schenke bemerkt zu #66, dass der Sohn des Brautgemachs „die gängige Bezeichnung für einen Hochzeitsgast, d. h. für einen Teilnehmer am Hochzeitsmahl“ ist.³⁹³ Taufe und Salbung also ermöglichen die Teilnahme an der als „Brautgemach“ gedeuteten Eucharistie und führen ins eschatologische „Brautgemach“ ein.³⁹⁴ Wenn nun die ‘Vereinigung’ (ζωτή) in #74 aufgrund von #26b tatsächlich auf das „Brautgemach“ zu beziehen ist, so ist der Abschnitt #74 mit #66 verwandt, da beidemal auf

DeConick, Great Mystery, insbes. S. 316–320, 327–330, und Helderman, Anapausis, S. 295 mit S. 328, Ann. 99. Die Brautgemachidee begegnet auch außerhalb gnostischer Texte, das Motiv der Hochzeit mit den Engeln könnte jedoch eine valentinianische Erfindung sein, vgl. Thomassen, Spiritual Seed, S. 405.

³⁹⁰ Auch Van Eijk, Gospel of Philip and Clement of Alexandria, S. 104 räumt aufgrund von #26b ein: „the restoration of the συζύγια seems to be effectuated not only by the sacrament of marriage, but also by the Eucharist.“ Allerdings relativiert auch er diese Beobachtung: „However ingenious it is, we cannot be too sure of this exegesis, for we do not know, if say, 26 contains a specifically *eucharistic* prayer.“ Zudem erlaube „the composite character“ des EvPhil es nicht „to harmonize all its sayings with one another.“ Was den Begriff εὐχαριστεῖα in #26b angeht, so besteht kein Anlass, daran zu zweifeln, dass er als terminus technicus gebraucht ist. Rudolph, Response, S. 234, beobachtet die Parallelität von #26b und #61a, allerdings ohne Schlüsse daraus zu ziehen.

³⁹¹ Die Pneumatiker des EvPhil bezeichnen sich selbst als „Kinder des Brautgemachs“ (παιδιρες πιπιγιφων), so in #87, #88 und #102; vgl. den „Sohn des Brautgemachs“ (παιδιρες πιπιγιφων) in #66 und #127a sowie die ‘Zugehörigkeit zum himmlischen BrautGemach’ in #76b. Vgl. auch Zimmermann, Geschlechtsmetaphorik, S. 584. Diese Selbstbezeichnung bezieht sich wohl einerseits auf die rituelle Komponente des BrautGemachs (πιγιφων in #61a, #68, #76ab—vielleicht #96a und #122d; κοιωνία in #60b—vielleicht auch #42b; γάμος in #122a—vielleicht #60a und #126c; sowie παστος in #73, #76c und #79), andererseits auf die Heimat der Pneumatiker in der jenseitigen Welt.

³⁹² NHC II p. 67,3–5 (Schenke 42; Übers. 43).

³⁹³ Vgl. Schenke, Philippus, S. 373 (Hervorhebung durch Schenke).

³⁹⁴ In der Interpretation vor allem des Abschnitts #27 wird dargelegt werden, dass einige Mitglieder der Gemeinde die regelmäßige Teilnahme an der Eucharistie als überflüssig ansahen, nachdem die Initiation ja bereits geschehen ist. Der Philippusevangelist betont demgegenüber, dass auch die Eucharistie etwas vermittelt (#100) und wiederholt werden muss (#27). Siehe dazu unten 2.3.5.

Taufe und Salbung die bildliche Vorwegnahme der eschatologischen Vereinigung folgt.

Es gibt über #26b, #66 und #74 hinaus weitere Indizien im EvPhil, die anzeigen, dass tatsächlich Eucharistie und Brautgemach identifiziert werden konnten. Dem Abschnitt #100 zufolge füllt sich der eucharistische Kelch mit dem Heiligen Geist, so dass der Heilige Geist aus dem Kelch getrunken werden kann.³⁹⁵ Den Heiligen Geist gibt der Vater aber im „Brautgemach“ (πΥΨΦΩΝ), wie in #96a gesagt wird.³⁹⁶ Freilich handelt es sich in #96a nicht notwendig um das rituelle Brautgemach, vielmehr scheint es sich um eine Aussage über den „Sohn“, den Erlöser zu handeln, der sich mit dem Heiligen Geist verbindet.³⁹⁷ Dennoch ist wohl davon auszugehen, dass das Brautgemach oben und das Brautgemach unten in Korrespondenz stehen.

Auch die Zusammenschau der Abschnitte #76b und #98 legt nahe, dass das „Brautgemach“ innerhalb der bekannten Rituale frühchristlicher Gemeinden zu suchen ist. In Abschnitt #76b wird gesagt, dass das rituelle Brautgemach (πΥΨΦΩΝ) zu etwas führt, das erhabener (ΠΕΤΧΟϹΕ) ist als das Ritual. Dieses Erhabenere kann nur das himmlische Brautgemach sein.³⁹⁸ Gleicherweise heißt es im Abschnitt #98, dass es jenseits von „Brot“, „Kelch“ und „Öl“—sowie Wasser aus #97³⁹⁹—„etwas anderes gibt, das erhabener ist (ΠΕΤΧΟϹΕ) als

³⁹⁵ NHC II p. 75,14–21 (Schenke 60); siehe dazu unten 3.4.1.

³⁹⁶ NHC II p. 74,21–22 (Schenke 58).

³⁹⁷ Vgl. Schenke, Philippus, S. 449, wobei Schenke an die Taufe Jesu als dem Ort der Verbindung denkt: „Wenn das ganze Initiationsritual (nach seinen Eckriten) sowohl ‘Taufe’ als auch ‘Brautgemach’ genannt werden kann, ist es nicht zu überraschend, auch schon die Taufe Jesu, die ja als das αἵτιον dieses Initiationsritus gilt, mit ‘Brautgemach’ benannt zu finden.“ Die ‘orthodoxe’ Entgegnung wäre vielleicht die Vorstellung vom Schoß der Jungfrau als „Brautgemach“, als dem „Ort, wo sich der Logos mit der Menschennatur vermählte“ (Schmid, Art. Brautgemach, S. 526; Belege ebd., S. 526–527).

³⁹⁸ NHC p. 69,27–28 (Schenke 48); siehe unten 1.4.4. Da der Papyrus hier beschädigt ist, lässt sich nicht mehr mit Sicherheit sagen worüber das himmlische Brautgemach „erhaben“ ist: (Singular) „über ihn/es“ (επο[ι]), also über das rituelle Brautgemach, oder (Plural) „über sie“ (επο[οι])? Es handelt sich in p. 69,37 um das Zeilenende, das verloren ist; da der Schreiber sich jedoch bemüht, den Rand des Schriftblocks möglichst einzuhalten, ist, nach der Faksimile-Ausgabe zu urteilen, Platz für mindestens zwei Buchstaben. Die Ergänzung Schenkes επο[οι] ist somit zu bevorzugen. Vgl. zudem Schenke, Philippus, S. 407: „Der Ausdruck ΠΕΤΧΟϹΕ etc. kann jedenfalls kaum etwas anderes als dies himmlische Brautgemach meinen, ob man nun die komparativische Erweiterung zu επο[οι]oder zu επο[ι] ergänzt.“

³⁹⁹ Ich schlage vor, in NHC II p. 74,35 πΥΨΙΟΟΥ zu ergänzen; siehe dazu unten 3.5.4.1.

diese.“⁴⁰⁰ Wenn nun #76b und #98 tatsächlich dasselbe meinen, so wären die sakramentalen Elemente aus #98 dem rituellen Brautgemach aus #76b gleichbedeutend.⁴⁰¹

Aber nicht nur das rituelle Mahl, so wird in #98 mit #76b gleichfalls deutlich, auch die Gesamtheit der Rituale Taufe, Salbung und Eucharistie kann als „Brautgemach“ verstanden werden.⁴⁰² Die Identifizierung von „abbildlichem Brautgemach“ und Eucharistie ist nicht in der Weise darzustellen, dass Eucharistie und Brautgemach im EvPhil stets dasselbe meinten.⁴⁰³ Dennoch scheint, wie #26b und verwandte Aussagen zeigen, eine besondere Affinität zwischen Eucharistie und Brautgemach zu bestehen.⁴⁰⁴ Geht man auf der Grundlage der oben dargestellten These K. Koschorkes davon aus, dass viele oder sogar die meisten Klienten der gnostischen Zirkel nicht innerhalb dieser Zirkel getauft wurden, so lässt sich leicht vorstellen, dass vor allem die Eucharistie,

⁴⁰⁰ NHC II p. 74,36–75,2 (Schenke 58).

⁴⁰¹ Vgl. Schenke, Philippus, S. 407, zur Frage, ob in #76b (NHC II p. 69,28) ερο[ο]γορε ερο[ο]γο zu ergänzen ist: „Die hiesige Wahl des Pluralsuffixes ist inspiriert von der Schlußwendung, ja dem allerletzten Wort, des #98. Und damit wäre das himmlische Brautgemach verstanden (nicht nur als Erfüllung speziell des Brautgemach-Sakraments, sondern) als die Erfüllung aller Einzelsakamente, also des gesamten Initiationsrituals.“ Auch in Ps.-Hipp., In sanctum pascha 53 (Nautin 181,1–6; Übers. Hausmann 49) ist das Hochzeitsmotiv mit dem Initiationsritual verbunden, indem Blut und Wasser aus der Seitenwunde (Joh 19,34) als „Feier der mystischen geistlichen Vermählung und Zeichen der Sohnschaft und Wiedergeburt“ (τὰ τέλεια τῶν πνευματικῶν γάμων τῶν μυστικῶν καὶ νιοθεσίας καὶ παλιγγεννεσίας σημεῖα) bezeichnet werden.

⁴⁰² So auch das Ergebnis von Sevrin, Les noces, S. 192. Salbung, Taufe, Eucharistie und ritueller Kuss sind das „Brautgemach“: „... c'est tout le système des sacrements qui constitue la 'chambre nuptiale en image'.“ Vgl. ders., Pratique et doctrine, S. 163. Der Sache nach ähnlich Franzmann, Concept of Rebirth, S. 46.48, wobei sie den Akzent auf das Taufrital (mit Salbung) legt.

⁴⁰³ Vgl. Isenberg, Introduction, S.136: „It appears also that ‘bridal chamber’ is a covering term for the whole initiation. Gifts or graces bestowed in certain stages of the initiation are also said to be given in the bridal chamber....“ Tripp, Sacramental System, S. 257 unterscheidet „five complementary ways“, ηγιήφων zu verstehen, nämlich (1) „of the Eucharist“, (2) „of the initiatory rites considered as a whole, since each element illuminates the others“, (3) „of the union prefigured by the Eucharist“ (siehe #122), (4) „of the pre-temporal union of the Father and Son“ (siehe #95) und (5) „of final bliss“ (siehe #127).

⁴⁰⁴ Ménard. L'Évangile, S. 142 schreibt zu #23: „L'Eucharistie est un sacrement semblable à celui du mariage...“ Vgl. Dubois, Les pratiques eucharistiques, S. 263: „Comme pour le sacrement de la chambre nuptiale, l'eucharistie permet au fidèle gnostique d'obtenir la vie, ou la résurrection de sa chair, non pas la chair du monde matériel mais, grâce à l'action du Logos et de l'Esprit Saint, sa chair spirituelle ou pneumatique.“ Interessanterweise sieht sich auch Pagels, Mystery of Marriage, S. 109, durch das „Brautgemach“, das die Vereigung mit dem spirituellen Selbst (the spiritual self) gewähre, an die Eucharistie erinnert: „The ritual of the Eucharist in mainstream Christianity provides a similar transformation.“

die wiederholt im kleinen Kreis gefeiert werden konnte, Gegenstand von Neudeutungen war, um so gegenüber dem ‘Rest’ der Gemeinde ein besonderes, elitäres Gemeinschaftsgefühl herzustellen.⁴⁰⁵

In gnostischen Zeugnissen wird die Verbindung der Eucharistie mit Brautgemach und Vereinigung immer wieder sichtbar.⁴⁰⁶ Vor allem die Markosier scheinen die Eucharistie mit Hilfe von Brautgemachbildern gedeutet zu haben. Nicht zuletzt lässt dies die eucharistische Spendeformel Markus’ des Magiers erkennen, deren Wortlaut Irenäus berichtet. Dort heißt es: „Laß den Samen des Lichtes sich in dein Brautgemach (ἐν τῷ νυμφῶνι σου) niederlassen. Empfange von mir den Bräutigam (τὸν νυμφίον)…“⁴⁰⁷ Gelegentlich kann auch das endzeitliche

⁴⁰⁵ Vgl. Klinghardt, Gemeinschaftsmahl, S. 437: „Gruppedefinitionen“ können „in der gesamten Antike durch Schilderung der Mahlpraxis geleistet werden“. Ebenso Riggs, Sacred Food, S. 264; vgl. 271; 274.275; 282. Die Eucharistie gewinnt im Verlauf des zweiten Jahrhunderts zunehmend den Charakter eines heilsvermittelnden Sakraments. Was ehedem Wirkung der Taufe war, ist nun Wirkung der Eucharistie; siehe dazu unten 3.4.2. (Exkurs VII). Dass die Eucharistie auch zur Zeit des Irenäus in kleinen Kreisen gefeiert wurde, belegt Wagner, Altchristliche Eucharistiefeiern, S. 67 [im Original S. 45–46], schlüssig aus der Eucharistiefeier des Markus in Iren., haer. I 13 (siehe dazu unten 3.3.1.).

⁴⁰⁶ Aussagekräftig sind hier möglicherweise auch die Berichte des Clemens von Alexandrien und des Epiphanius von Salamis über Sexualrituale in einigen gnostischen Gruppen. Clemens berichtet über die „Karpokratianer“, dass sie nach ihren Mahlversammlungen die Lampe löschten und wahllos miteinander Geschlechtsverkehr hätten (Clem., str. III 10,1; Stählin/Früchtel 200,5–15). Sehr bizarr ist, was viel später Epiphanius den „Phibioniten“ vorwirft: Auch sie hätten nach einem Mahl sexuellen Verkehr, brächten dabei aber das männliche Sperma mit einem speziellen Gebet als „Leib des Christus“ dar. Ebenso würden sie auch das Monatsblut der Anhängerinnen als „Blut des Christus“ gemeinsam verzehren. (Epiphan., haer. XXVI 4,5; Holl 280–282). Fendt, Gnostische Mysterien, S. 3–4, hat dargestellt, dass diese Feier Elemente und die Grobstruktur einer kirchlichen Eucharistie aufweist. Es ist nicht einfach zu entscheiden, wie diese Berichte zu bewerten sind. Auffallend ist, dass in beiden Skandalberichten, dem des Clemens und dem des Epiphanius, Mähler erwähnt sind. Denkbar wäre also, dass einige von der großkirchlichen Gemeinde getrennte Gnostiker die Brautgemachmetaphorik der Eucharistie in die Feier „heiliger Hochzeiten“ umsetzten. Ähnlich hatte bereits Anrich, Mysterienwesen, S. 77, vermutet, das „aus dem Urchristentum stammende und im Gnosticismus weit verbreitete Bild der himmlischen Hochzeit“ sei wohl „von einer vielleicht geringen Minderheit in Anlehnung an irgendwelche Mysterienpraxis irgendwie concret dargestellt“ worden. Oder aber die Kirchenväterberichte gehen auf ein absichtliches Missverständnis eucharistischer Gebete zurück, wie dies Irenäus’ Umgang mit der Eucharistie des Markus zeigt (siehe unten 3.3.1.). Beide Deutungen gehen von der gnostischen Brautgemachdeutung der Eucharistie aus.

⁴⁰⁷ Iren., haer. I 13,3 (Rousseau 194,44–46; 195,36–38; Übers. Brox 221). Vgl. Förster, Marcus Magus, S. 151, zu haer. I 13,6: „das Sakrament der himmlischen Hochzeit“ symbolisierte „bei den Markosiern der Ritus der Weinfärbung“, also die in haer. I 13,3 geschilderte Feier. Förster, ebd., S. 81 sieht allerdings im Motiv der heiligen Hochzeit mantischen Einfluss, was mir als nicht zwingend erscheint. Vgl. auch Bousset, Hauptprobleme, S. 315–316: neben haer. I 13,3 verweist Bousset auf das

Brautgemach mit einem endzeitlichen Mahl verbunden werden, so im „Authentikos Logos“ (NHC VI,3), einer Schrift vom Ende des zweiten Jahrhunderts:

Sie (sc. die verständige Seele. HS) fand ihren Aufstieg. Sie kam zur Ruhe in dem Ruhenden. Sie legte sich in das Brautgemach (*πινα πιψελεετ*) und aß von dem Mahl, nach welchem sie gehungert hatte. Sie empfing von der unsterblichen Speise (*ερω τῷ τροφῇ πινατμοῦ*).⁴⁰⁸

Anstoß für diese Verbindung von Mahl und Brautgemach haben wohl die neutestamentlichen Gleichnisse vom himmlischen Hochzeitsmahl gegeben.⁴⁰⁹ Um das gnostische „Brautgemach“-Ritual zu erklären, ist es nicht zwingend nötig, außerchristliche Parallelen heranzuziehen. Diskutiert werden in diesem Zusammenhang meist Vorbilder der Mysterienkulte, deren Einfluss auf die Entwicklung christlicher Theologie nicht bestritten werden kann.⁴¹⁰ Der Einfluss aus den Mysterienkulten muss jedoch nicht solcherart gewesen sein, dass Rituale wie ein besonderes „Brautgemach“ importiert worden wären. Einige antike Mysterien haben offenbar Rituale enthalten, in welchen eine ‘heilige Hochzeit’ vollzogen oder rituell abgebildet wurde.⁴¹¹ Allerdings begegnet das Hochzeitsbild in der antiken Gedankenwelt zu häufig als dass allein aufgrund des Begriffs „Brautgemach“ eine Verbindung zwischen dem EvPhil

in haer. I 13,2 beim Wunder des überlaufenden Kelchs überlieferte Kelchgebet: „Die Charis, die vor allem war (...) vermehre in dir ihre Erkenntnis, indem sie das Senfkorn in die gute Erde senkt“ (Rousseau 192,24–28; 192,15–193,19; Übers. Brox 219). Bousset, ebd., S. 316, bemerkt dazu: „Daß die Worte zu jenem Schauwunder nicht recht passen, dürfte klar sein. Sie würden aber vorzüglich zu der Feier des *ἱερὸς γάμου* passen.“ Bousset rechnet unnötigerweise mit einem besonderen, von der Eucharistie zu unterscheidenden Ritual des Brautgemachs. Kritisch gegenüber Boussets Verbindung der markosischen Kelchhandlung mit dem Brautgemach äußert sich Reiling, Marcus Gnosticus, S. 175–176.

⁴⁰⁸ NHC VI p. 35,8–14 (MacRae 286; Übers. Heyden/Kulawik 481). AuthLog ist eine Schrift des zweiten Jahrhunderts (Heyden/Kulawik, S. 468), vermutlich zweigeteilt: eine gnostische Abhandlung über die Seele (bis p. 25,26) und eine angehängte Predigt, die die vorausgehende Abhandlung in einigen Punkten auch korrigiert: so z.B. dahingehend, dass Vater und Schöpfergott als identisch bezeichnet werden. (ebd., S. 470). Insgesamt ist AuthLog dennoch als christlich gnostische Schrift zu lesen (ebd., S. 474).

⁴⁰⁹ Vgl. Klauck, Apokryphe Evangelien, S. 176.

⁴¹⁰ Das zeigen die Vergleiche, welche bereits durch die antiken christlichen Autoren gezogen wurden; vgl. Soden, ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ, S. 203, mit Anm. 2 (bei Justin) und S. 217–218; vgl. 215 (bei Tertullian).

⁴¹¹ Vgl. Burkert, Antike Mysterien, S. 89: „Kein Zweifel, daß Sexualität in den Mysterien eine zentrale Funktion hatte.“ Vgl. ebd., S. 89–91. Allerdings: der Vorwurf sexueller Ausschweifungen belegt, wie im Fall der gnostischen Gruppen, noch nicht die entsprechende Praxis (ebd., S. 91).

und Mysterienkulten zwingend wäre. Das „Brautgemach“ ist in den antiken Mysterien ebenso zuhause wie in alt- und neutestamentlichen Texten.⁴¹² Was das „Brautgemach“ im EvPhil bedeutet, muss zunächst aus dem EvPhil selbst heraus entschieden werden. Im Blick auf den gesamten Text des EvPhil ist es nicht nahe liegend, im „Brautgemach“ ein ‘fremdes’ Ritual zu sehen, das das Gemeindeleben der Adressaten des Philippusevangelisten unübersehbar von dem anderer christlicher Gruppen unterschieden hätte.⁴¹³

Geht man nun davon aus, dass die #74 abschließende Wendung, „nachdem wir (so) geboren ($\Pi\tau\alpha\rho\gamma\chi\pi\omega$) worden waren, wurden wir vereinigt ($\alpha\gamma\sigma\tau\rho\bar{\iota}$)“, auf die Eucharistie zielt, so ist vielleicht auch das Problem des Tempuswechsels am Ende von #74 zu erklären, das Schenke dazu veranlasst hat, sich über die Inkonsistenz des Textes zu wundern. Schenke hatte das unvermittelte Auftreten des Perfekt $\alpha\gamma\sigma\tau\rho\bar{\iota}$ als Anzeichen für den „Übergang vom volkstümlichen Predigtstil zum Stil des Bekenntnisses“ gewertet.⁴¹⁴ Es könnte demgegenüber allerdings auch sein, dass #74 aus zwei Aussagen besteht, in denen jeweils eine andere Absicht verfolgt wird. Der erste im Präsens formulierte Teil des Abschnitts sollte, wie oben dargelegt worden ist, Taufe und Salbung aneinander binden: „Durch den Heiligen Geist

⁴¹² Vgl. Valantasis, Nuptial Chamber Revisited, S. 274–275. Motivgeschichtliche Bezüge sind wohl auch zu der von Charron, The Apokryphon of John, herangezogenen alchimistischen (und hermetischen) Literatur herzustellen; vgl. ebd., S. 446. Die Frage, ob und in welcher Weise das EvPhil den Einfluss von Mysterienkulten erkennen lässt, kann hier nicht erörtert werden; vgl. Helderman, Anapausis, S. 295, der auf inhaltliche Spannungen mit den Mysterien hinweist: „Was die Herkunft (sc. des Brautgemachs. HS) anbetrifft, so hat man den gnostischen Gedanken des Brautgemachs zB. von dem $\iota\epsilon\rho\omega\varsigma$ γάμος der Mysterienreligionen (...) abzuleiten versucht, ohne darauf zu achten, dass in der vor allem valentinianisch-gnostischen Vorstellung des Brautgemachs nicht eine mysterienhafte *unio mystica* mit der Gottheit die Quintessenz war oder aber sein konnte, sondern dass die durch das Brautgemach dargestellte *unio*, eine *unio* des Pneumatikers mit seinem Ursprung, d.h. letzten Endes *mit seinem Selbst* war.“ Ähnlich Schenke, Hauptprobleme, S. 117–118. Kritisch auch Scholten, Quellen, S. 249. Gaffron, Studien, S. 98–99, erkennt zwar im EvPhil den Einfluss von Mysterienvorstellungen, er erklärt jedoch (S. 99) gleichzeitig, die „Denkweise des Ph“ (= Philippus) sei „wesentlich weniger vom Mysterienglauben bestimmt als Theorie und Praxis bei Markos (Ir I 13) und anderen valentinianischen Gruppen (Ir I 21; Exc 66–86).“ Buckley, Cult-Mystery; S. 581, hingegen kommt zu dem Ergebnis, dass das EvPhil als „Gnostic mystery-cult“ beschrieben werden kann.

⁴¹³ Die Frage, welche sich im Zusammenhang einer möglichen Verwandtschaft des Brautgemachrituals mit hellenistischer Mysterienpraxis stellt, ist auch die Frage nach der Rolle der Sexualität in diesem Ritual. Im Kontext des EvPhil ist eine sexuell vollzogene oder angedeutete ‘heilige Hochzeit’ aber eher unwahrscheinlich. Siehe dazu oben 1.4.3.2.

⁴¹⁴ Schenke, Philippusevangelium, S. 401.

werden wir zwar wiedergeboren, geboren aber werden wir (auch) durch Christus—in beiden. Wir werden gesalbt durch den Geist.“ Diese Gleichwertigkeit von Taufe und Salbung wird gleich im Anschluss, in #75 weiter ausgeführt.

Der Wechsel ins erzählende Tempus im zweiten Teil des Abschnitts würde dann darauf hindeuten, dass es nun um die zeitliche Abfolge der Sakramente, genauer um deren zeitlichen Abschluss geht: „Nachdem wir (so) geboren worden waren, wurden wir vereinigt.“ Nachdem die Wiedergeburt in Taufe und Salbung geschehen ist, wurde (und wird) sie fortgeführt und ergänzt in der Eucharistie. Diese Eucharistie bewirkt die endzeitliche Vereinigung im himmlischen Brautgemach schon jetzt.⁴¹⁵ Die Eucharistie folgt nicht nur auf Taufe und Salbung, sie will wie die Taufe und die Salbung ein besonderes Heilsgut bieten. Nach der (Wieder-)Geburt in Taufe und Salbung erfolgt die Vereinigung in der Eucharistie.⁴¹⁶

1.4.3.3. *Die Bedeutung der Salbung in #75*

Der folgende Abschnitt #75 geht nun noch einmal gesondert auf das Verhältnis von Taufe und Salbung ein und fügt zum Thema der Gleichwertigkeit oder „Komplementarität von Taufe und Salbung“⁴¹⁷ einen Vergleich an:

#75

Niemand kann sich sehen, sei es im Wasser, sei es im Spiegel, ohne Licht. Andrerseits kannst du auch nicht sehen im Licht ohne Wasser oder Spiegel. Deswegen ist es nötig in beiden zu taufen (*ἀβαπτίζε*), in Licht und Wasser. Das Licht aber ist das Salböll (*χρισμά*).⁴¹⁸

⁴¹⁵ Vgl. Thomassen, Spiritual Seed, S. 99 zu #26: „Here, in other words, the eucharist is associated with the unification in the bridal chamber that takes place after the resurrection.“ Da Gaffron, Studien #74 nicht für das „Brautgemach“ auswertet, kann er S. 340 Anm. 88, zu der Feststellung kommen: Im EvPhil sei „niemals davon die Rede, daß die Gnostiker das Sakrament des Brautgemachs bereits empfangen haben; entweder wird präsentisch oder futurisch davon geredet.“ Zur Kritik an Gaffrons These, wonach das Brautgemach ein Sakrament auf dem Sterbebett sei, siehe unten 2.3.2.3. (Exkurs III).

⁴¹⁶ In den Abschnitten #23 und vor allem #27 wird deutlich, dass im Kreis des Philippusevangelisten die wiederholte Feier der Eucharistie ein Problem darstellt. Siehe unten 2.3.4. und 2.3.5.

⁴¹⁷ Schenke, Philippus, S. 400.

⁴¹⁸ NHC II p. 69,8–14: Μῆ λαλάγ ιαψηαγ εροφ ούτε շῆ ιοογ ούτε շῆ ηιαλ χωρις ογοειη. ούτε παλιν κιαψηαγ αη շῆ ογοειη χωρις ιοογ շιալ ձια τοյտο պաշ ձրաբուց շῆ ունայ շêm ուցօειη մê ուոօց ուցօեιη ձէ ու ուրիշնա. (Schenke 48; Übers. 49, geringfügig verändert siehe unten 2.3.2.).

Weder die Taufe noch die Salbung, so wird die Aussage aus dem ersten Teil von #74 konkretisiert, sind allein genügend. Die wechselseitige Verwiesenheit von Taufe und Salbung verdeutlicht #75 anhand des philosophisch spirituellen Wertes der Selbsterkenntnis, ausgedrückt durch den ‚klassischen‘ Verweis auf die Betrachtung des eigenen Spiegelbildes.⁴¹⁹ Ohne ausreichendes Licht kann man sich weder in der spiegelnden Oberfläche des Wassers noch in einem Metallspiegel (ειαλ bzw. γιαλ) sehen.⁴²⁰ Im Anschluß an #74 ist das Wasser zweifellos das Taufwasser, zumal das „Licht“ hier explizit als Chiffre für die Salbung aufgelöst wird: „Das Licht aber ist das Salböl“ (πογοειν λε πε πχρισμα). Die zugrundeliegende Vorstellung ist im EvPhil auch aus #25 und #66 bekannt: „Salböl“, χρισμα bedeutet demnach Feuer, und Feuer bedeutet Licht. Dass Öl zu Feuer und Licht wird, war durch den alltäglichen Umgang mit Öllampen selbstverständlich.⁴²¹

Wassertaufe und Salbung sind in #75 beide als „Taufe“ bezeichnet: „es ist nötig in beiden zu taufen, in Licht und Wasser.“ ‚Taufen‘, das explizit mit dem griechischen Terminus technicus ῥκλπτιζε übersetzt ist, wird hier offenbar als Oberbegriff für ein Initiationsritual gebraucht, das aus Wassertaufe und anschließender Salbung besteht. Die im EvPhil vorausgesetzte Initiation erinnert somit an die Form der Tauffeier, die Tertullian um das Jahr 200 für die kirchliche Gemeinde in Karthago

⁴¹⁹ Vgl. Schenke, Philippus, S. 402; Gaffron, Studien, S. 159; Sevrin, Pratique et doctrine, besonders S. 170. 210, Anm. 31. Vgl. auch Menard, Beziehungen, S. 319–320; ebd., S. 320: „...p. 61,20–35 (= bei Schenke #44ab. HS) wie p. 76,17–22 (= bei Schenke #105. HS) weisen darauf hin, daß der Verfasser von EvPhil die Gnosis als eine Erkenntnis über sich selbst oder eine mystische Identifizierung mit Christus betrachtet. Dies darzustellen bedient er sich der in der griechischen Gedankenwelt sehr gut bekannten Theorie des Spiegels.“ Vgl. die Belege aus der klassisch griechischen und frühchristlichen Literatur ebd., Anm. 13. DeConick, True Mysteries, S. 238 (= dies., Entering God’s Presence, S. 498), macht darüberhinaus noch auf die Betonung des Visionären in #75 aufmerksam: „Philip associates the initiatory rituals with a particular visionary experience. (...) through baptism and chrism the initiate is not only begotten by the Holy Spirit and Christ, but he is joined (ζωτρ) to them. This union is necessary in order for the person to gain the ability to ‘see’ in the ‘light’.“

⁴²⁰ Franzmann, Concept of Rebirth, S. 46, weist darauf hin, dass das Sehen des eigenen Spiegelbildes eine Darstellung im Ritual gehabt haben könnte: „there could be some activity related to seeing one’s image or recognising oneself in the mirror of the water.“ Man kann in diesem Zusammenhang eine Szene der „Villa dei Misteri“ in Pompeji erinnern, die eine rituelle Verwendung des Spiegelbildes belegt. Sie zeigt möglicherweise eine Art „Spiegeltrick“: Der Myste sieht in einem Kelch das Spiegelbild der hinter ihm emporgehaltenen Maske (vgl. Burkert, Antike Mysterien, S. 81; schematische Nachzeichnung ebd., Abb. 5, Szene V).

⁴²¹ Siehe dazu unten 3.2.2. Denselben Zusammenhang von Salbung und Licht setzen auch #95b und #125b voraus (siehe unten 2.3.2.3.).

belegt: Im Unterschied zur syrischen Taufpraxis, die nur eine Salbung vor der Taufe kennt, wird im Karthago Tertullians der Täufling unmittelbar nach dem Taufbad gesalbt.⁴²² Der Brauch der postbaptismalen Salbung ist vermutlich in Karthago und vielleicht auch anderen Gemeinden schon vor der Zeit Tertullians üblich.⁴²³ Tertullians Text lässt jedenfalls nicht erkennen, dass die postbaptismale Salbung eine Neuerung dargestellt hätte. Sie scheint im Gegenteil bereits selbstverständlich zu sein, denn Tertullian muss offenbar nicht für sie werben und kann sie verhältnismäßig kurz abhandeln. Er schiebt die Salbung fast beiläufig in die bei ihm ausgebildete sakramentale Differenzierung von Taufe zur Abwaschung der Sünden einerseits und Handauflegung

⁴²² Tert., Bapt. 7,1 (Borleffs 282): „Exinde egressi de lauacro perungimur benedicta unctio...“. Tertullian verweist in diesem Zusammenhang auch darauf, dass Christus vom Vater mit dem Geist gesalbt ist („spiritu unctus est a deo patre“) und daher den Namen „Christus“ hat. Eben dieser Gedanke findet sich auch im EvPhil, in #95 (siehe unten im Anschluss). Vgl. Stroud, Problem of Dating, S. 152; ders., Ritual, S. 32. Nach der „Traditio Apostolica“ (TA 21) findet vor der Taufe eine Salbung mit dem „Öl des Exorzismus“ in Verbindung mit der Absage an den Teufel statt, nach dem Taufbad erfolgt eine zweimalige Salbung, zuerst durch einen Presbyter, dann zusammen mit der Handauflegung durch den Bischof (Geerlings 262–265) wohl eine Salbung der Stirn. Die TA kann allerdings nicht mehr als Zeugnis der kirchlichen Praxis im Rom Hippolyts gelten und bislang ist nicht zu entscheiden, wessen Praxis die TA bezeugt; vgl. Marksches, Wer schrieb die sogenannte Traditio Apostolica?, S. 50–52. Zur syrischen Tauftradition vgl. Kretschmar, Geschichte des Taufgottesdienstes, S. 116–123; insbes. S. 119.

⁴²³ A. B. Logan, Mystery, S. 193–195 (ebenso ders., Post-Baptismal Chrismation; vgl. ebd., S. 93) hat zu zeigen versucht, dass die postbaptismale Salbung in Syrien und Kleinasien im zweiten Jahrhundert auch in kirchlichen Kreisen üblich gewesen sei. Allerdings sind die von ihm herangezogenen Belege allesamt unsicher. Ob für 1 Joh 2,20,27 eine entsprechende sakramentale Praxis vorauszusetzen ist, und wenn ja, welche, ist fraglich; im ein Jahr später geschriebenen Aufsatz „Post-Baptismal Chrismation in Syria“ erwähnt Logan 1 Joh nicht mehr. Die von ihm gleichfalls herangezogene Stelle Ign Eph 17 kann nach der neueren Datierung zumindest nicht für die erste Jahrhunderthälfte ausgewertet werden; zur Datierung der Ignatianen siehe unten S. 321f, Anm. 590. Die Stelle bei Ignatius lässt jedenfalls erkennen, „daß die Irrlehrer irgendeinen Salbungsritus praktiziert haben dürften“ (so Lechner, Ignatius, S. 148). Die Salbung wird im Epherserbrief allerdings (Eph 17,1 vor der Taufe (Eph 18,2) und vor der Eucharistie (Eph 20,2) erwähnt (vgl. Lechner, ebd., S. 147–148). Die Frage, ob allein, weil (1.) bei Ignatius jeder Hinweis auf einen reinigenden oder exorzierenden Ritus im Zusammenhang der Salbung fehlt und (2.) die Salbungsepisode im Leben Jesu nach Jesu Taufe im Zusammenhang der Passionserzählungen folgt (vgl. Logan, Mystery, S. 195; ders. Post-baptismal Chrismation, S. 98), deshalb Ignatius als Zeuge einer postbaptismalen Salbung herangezogen werden kann, würde eine ausführlichere Diskussion erfordern. Schließlich ist als dritter Beleg angeführte das koptische Didache-fragment mit dem sogenannten ‚Myron-Gebet‘, dessen Zugehörigkeit zum originalen Bestand der Didache allerdings zweifelhaft ist. Zur Kritik gegenüber Logan vgl. auch Thomassen, Spiritual Seed, S. 377 mit Anm. 83.

zum Empfang des Geistes anderseits ein.⁴²⁴ Mag die im EvPhil vorausgesetzte Praxis auch bekannt gewesen sein, der Philippusevangelist scheint sie in #75 anders als Tertullian nicht als selbstverständlich anzusehen. Diese Frage bedarf einer weiteren Erörterung.

Taufe und Salbung sind in #74 und #75 sehr eng zusammengerückt. Umso auffälliger ist aber der Nachdruck, mit welchem der Sprecher von #74 und #75 darauf hinweisen muss, dass beide, Taufe *und* Salbung, nötig sind. Wenn die Salbung selbstverständlich in das Taufritual eingeschlossen wäre, wie es #75 offenbar fordert, würde man eine derartige Äußerung wohl nicht erwarten. Es ist auch bemerkenswert, dass der Philippusevangelist in #75 um eine Differenzierung der Rituale bemüht ist.⁴²⁵ Jedes Ritual stellt für die Erkenntnis etwas ihm Eigentümliches bereit: das Wasser den Spiegel, das Salböl das Licht. Keines von beiden ist überflüssig. Diese Beobachtungen können nun entweder in der Weise ausgewertet werden, dass die Adressaten eine Salbung nach der Taufe nicht mehr für nötig halten oder aber die Salbung derart hoch schätzen, dass sie in Gefahr sind, die Taufe zu übergehen.

Tatsächlich ist im EvPhil eine besondere Wertschätzung der Salbung nicht zu übersehen.⁴²⁶ Die Eingangsbemerkung im Textstück #95 lässt daran keinen Zweifel.

#95a

Die Salbung ist der Taufe überlegen. Denn auf Grund der Salbung wurden wir „Christen“ genannt, nicht wegen der Taufe. Auch Christus ist wegen der Salbung (so) genannt worden...⁴²⁷

Mit dieser Bemerkung knüpft #95 an Ausführungen zur Taufe in 90b an. Der Abschnitt #95a kann sinnvoll als Antwort auf das Textstück #90b gelesen werden, das einen Ausspruch über die Taufe zitiert:

#90b

Ebenso sagen sie auch über die Taufe folgendes: „Die Taufe ist groß; denn wenn sie sie empfangen, werden sie leben“.⁴²⁸

⁴²⁴ Vgl. Tert., Bapt. 6 und 8 (Borleffs 281–282,283). Es fällt allerdings auf, dass die Salbung keine besondere von Taufe und Handauflegung zu unterscheidende Funktion besitzt.

⁴²⁵ Vgl. Menard, Beziehungen, S. 320: „Dieser Auszug unterscheidet klar die Taufe von der Firmung und den Spiegel vom Licht...“

⁴²⁶ Vgl. Segelberg, Baptismal Rite, S. 126.

⁴²⁷ NHC II p. 74,12–16: πρεισμα ωο πνοεις επιβαπτισμα. εβολ γαρ 2ῆ πηρισμα λγιουτε ερον κε χριστιανος ετρε πραπτισμα αη. αγω πταγιουτε επεχεῖ ετρε πηρισμα... (Schenke 58; Übers. 59).

⁴²⁸ NHC II p. 73,5–8: ταει τε θε ον εγκω πνος επιβαπτισμα εγκω

Die Distanz nehmende 3. Person Plural „sie“ wird man wohl in der Weise zu verstehen haben, dass hier die Meinung anderer Christen referiert wird. Es handelt sich offensichtlich um dieselbe Gruppe, der in #90a die Auffassung zugeschrieben wird, dass die Auferstehung ein allein postmortales Ereignis sei.⁴²⁹ Für das Auferstehungsverständnis des Philippusevangelisten ist demgegenüber entscheidend, dass der Tod weder für die Auferstehung des (gnostischen) Christen, noch für die Auferstehung des Herrn Christus (#21) eine Bedeutung besitzt. Im Zusammenhang der Abschnitte #21 und #23 wird diese Vorstellung weiter auszuführen sein, hier genügt es zunächst festzustellen, dass aus dem Blickwinkel des Philippusevangelisten ein allzu großes Vertrauen in die Taufe ebenso unangemessen ist wie die allein ‘jenseitige’ Deutung der Auferstehung. Beidemale ist es wohl nahe liegend, die als defizitär qualifizierte Meinung kirchlichen Kreisen zuzuschreiben.

Gegen die in #90b zitierte fremde Auffassung, derzufolge die Taufe „groß“ ist, setzt nun #95a die These: „Die Salbung ist der Taufe überlegen“. Dass es die Salbung und nicht die Taufe ist, welche die Bezeichnung als ‘Christen’, also als ‘Gesalbte’, begründet, wird durch eine Sukzession der Salbung unterstrichen, an deren Spitze die Salbung des Sohnes durch den Vater steht: „...Der Vater salbte den Sohn. Der Sohn aber salbte die Apostel. Die Apostel aber salbten uns.“ Dies wird in #95b schließlich zu der Feststellung gesteigert „Wer gesalbt ist, besitzt alles....“ (ΠΕΝΤΑΥΤΟΣ οὐπίτερ πτηρηρι πίμαγ).⁴³⁰ Der Ursprung der Salbung liegt nach #92 im Paradies.⁴³¹ Solche Äußerungen ließen sich nun tatsächlich dahingehend missverstehen, dass entgegen #74 und #75 die Taufe unbedeutend ist und vielleicht sogar übersprungen werden kann.

Auch eine Bemerkung über die erfolglose Taufe in #59 dürfte gegen kirchliche Christen gerichtet sein. Dort wird vorausgesetzt, es könne durchaus den Fall geben, dass jemand „ins Wasser hinabsteigt“ und „wieder heraufkommt, ohne etwas empfangen zu haben“. Obwohl ein solcher von sich sagt, er sei ein „Christ“ (ἀνοκ οὐχρηστιανος), habe er „den Namen“ (πίπραν) nur als „Darlehen“, „auf Zins“ (μισε).

Ἴημος χε ογηος πε πνωπτισμα χε εγφαχιτψ σεναψη. (Schenke 54; Übers. 55).

⁴²⁹ Siehe unten 2.2.2.2.

⁴³⁰ NHC II p. 74,16–18,18–20 (Schenke 58; Übers. 59).

⁴³¹ NHC II p. 73,15–19 (Schenke 56): dort wird χρισμα, die „Salbung“ oder vielleicht auch die „Salbe“, vom „Baum des Lebens“ (πυρη πίπων) hergeleitet, der „der Ölbaum“ (τρε πλοειτ) sei; vgl. dazu Lampe, Seal of Spirit, S. 125–126.

„Wenn er aber den heiligen Geist empfängt“, so hat er den Namen als „Geschenk“ (λωρεά).⁴³² Diese Aussage provoziert geradezu die Frage, wann denn der Heilige Geist empfangen wird; die Antwort scheint als bekannt vorausgesetzt zu sein. Wenn man hierzu die Texte in #74 und #95 heranzieht, so wird der Heilige Geist in der Salbung empfangen. Somit würde man auch #59 als eine Absage an eine bloße Wassertaufe ohne Salbung verstehen können. Der Heilige Geist aus #59 dürfte mit der „Kraft des Kreuzes“ in #67e identisch sein. Wer nämlich die „Salbung mit dem Bals[am] der Kraft des Kre[u]zes“ (πχρισμα ππσον[τε] πτλγναμικ ππσφ[ο]c) empfangen hat, ist nicht mehr (nur) ein „Christianus“, sondern ein „Christus“.⁴³³ Die Salbung scheint hier eine Eigentümlichkeit der Adressaten zu sein, welche sie als Gnostiker ausweist. In diesem Sinne sind es vermutlich auch in #111a Angehörige der adressierten Elite, welche sich selbst als „mit Salbe Gesalbte“ (νετταγις πισομι) beschreiben, und im Bild der „Glasgefäße“, die „durch ein Pneuma“ (εβολ 2η ογπη) entstanden sind und den minderen Tongefäßen, die „ohne einen Hauch“ (χωρις πιψε) produziert wurden, gegenübergestellt werden (#51), dürfen ebenfalls die Pneuma-Besitzer von den nicht-pneumatischen Kirchenchristen abgesetzt sein.⁴³⁴

Wie lässt sich eine solche Betonung der Salbung erklären? Gemäß dem oben entlang der Überlegungen Koschorkes gezeichneten Bild ist die gnostische Gruppe der Adressaten des Philippusevangelisten keine Gemeinde *neben* der kirchlichen Gemeinde, vielmehr versteht sie sich als Elite *innerhalb* der Ortsgemeinde, als ihr ‘innerer Kreis’. Allerdings scheint dieses Selbstverständnis durch antisakramentalistische ‘Puristen’ gefährdet zu sein, da diese sich vom Gemeindeverbund durch ihre Ablehnung ritueller Heilsvermittlung zu lösen drohen.⁴³⁵ In dieser Situation versucht der Philippusevangelist für seine Adressaten eine

⁴³² NHC II p. 64,22–30 (Schenke 38; Übers. 39). Freilich haben auch kirchliche Christen den Empfang des Geistes aus der Taufe erwartet, so etwa Apg 2,38; vgl. dazu Schenke, Urgemeinde, S. 115. Gegen die Johannestaufe wird die christliche Taufe im NT dezidiert als „Geisttaufe“ beschrieben (Mk 1,8 par; Apg 19,1–5); vgl. Schmithals, Theologiegeschichte, S. 183.

⁴³³ NHC II p. 67,23–27 (Schenke 44; Übers. 45). Gaffron, Studien, S. 150 sieht den Gedanken, dass die sakramentale Salbung zu einem „Christus“ macht auch in #95b ausgedrückt; die Wendung „Wer gesalbt ist, besitzt alles“ weise „entschieden in diese Richtung“. Zur gnostischen Selbstbezeichnung als „Christus“ vgl. die Stellen bei Gaffron, Studien, S.338–339, Anm. 78.

⁴³⁴ Zu #111 siehe unten 3.5.4.3., zu #51 siehe 3.5.4.2.

⁴³⁵ Siehe oben 1.3.5.

Identität als ‘Elite’ zu bewahren: Zwar haben die Angehörigen der Elite an den allen gemeinsamen Ritualen teil, aber sie allein kennen deren wahre Bedeutung. Diese wahre Bedeutung wird vermutlich in besonderen Gebeten zum Ausdruck gebracht, welche die im ‘inneren Kreis’ gefeierten Sakramente begleiten. Vor diesem Hintergrund wäre es als eine plausible Erklärung für die besondere Stellung der Salbung denkbar, dass die Mitglieder gnostischer Zirkel sich nicht nur durch Gebetseinschübe (wie in #26b), sondern auch durch ein Zusatzritual abzugrenzen versuchten.⁴³⁶ Dieses Ritual musste freilich so esoterisch bleiben, dass es den in der allgemeinen Initiation gestifteten Verbund der Ortsgemeinde nicht störte.

Die Mission gnostischer Kreise richtete sich nicht nur an Neuzukehrende, sondern sie warb möglicherweise vor allem beim ‘kirchlichen Mittelstand’ mit der Aussicht, in die Elite aufzusteigen. Eine erneute Taufe der Sympathisanten des ‘inneren Kreises’ hätte den Bruch mit der Gesamtgemeinde offenkundig gemacht, nicht jedoch eine ‘Ergänzung’ der gemeinsamen Taufe durch eine Salbung. Sollte die postbaptismale Salbung tatsächlich in gnostischen Zirkeln entstanden sein, so könnte man sich weiter vorstellen, dass sie schließlich, attraktiv geworden, den Gnostikern einen Missionsvorteil verschaffte und die Restgemeinde veranlasste, ein Salbungsritual in die allgemeine Initiation aufzunehmen.⁴³⁷ Die Deutung eines Rituals ist meist wichtiger als die vollzogene Handlung und das Salbungsritual war ‘harmlos’ genug, um einer orthodoxen Neudeutung keine Hindernisse entgegenzustellen. Die Geschichte des Salbungsrituals ist allerdings zu komplex und die Quellen zu seinen Anfängen sind zu dürfzig, als dass hier ausreichend begründete Annahmen möglich würden.

Wir kehren zurück zu #75. Richtet sich der Philippusevangelist nun also an Adressaten, welche die Salbung zu Lasten der Taufe überschätzen oder aber an solche, die sie geringachten? Nicht alle Aussagen zur

⁴³⁶ Ähnlich Borchert, Analysis, S. 289. Hingegen schließt Thomassen, Spiritual Seed, S. 398.400, diese Möglichkeit entschieden aus. Zwar räumt er ein, dass die ältesten Zeugen einer postbaptimalen Salbung wohl valentinianische Texte sind, kann aber keinen plausiblen Grund sehen, weshalb die Valentinianer dieses Ritual erfunden haben sollten.

⁴³⁷ So auch Lampe, Seal of the Spirit, S. 124–126; zustimmend Isenberg, Coptic Gospel, S. 335. Die Großkirche hat demnach diese Salbung in einer Zeit übernommen, in der die Grenzen zwischen ‘Orthodoxie’ und ‘Häresie’ noch fließend waren (Lampe, ebd., S. 131) und attraktive Rituale, die als Teil der alseits etablierten Taufe wahrgenommen wurden, übernommen werden konnten.

Taufe zielen polemisch auf Distanz, einige Aussagen stellen ebenso wie #74 und #75 unmissverständlich deren Bedeutung heraus. Die Tauf-Abschnitte #43 und #101 werden im Folgenden noch erläutert werden.⁴³⁸ Auch auf die eben zitierte Zuspitzung in #95b, wonach der, der gesalbt wurde, „alles“ besitzt, folgt in #97 eine, leider stark zerstörte parallele Aussage über die Taufe: „... Und sogleich, [nachdem dieser] ins Wasser [he]rab[gestiegen] war, kam er [herauf als Her]r über alles (ἀρεὶ [εὐραῖ εῷο ἥχοει]ς απῆτηρ).“⁴³⁹ Vor dem Hintergrund einer Kontroverse über die Bedeutung der sakramentalen Rituale, wie sie für die hier vorgestellten Überlegungen vorausgesetzt wird, muss man zu dem Schluss kommen, dass im EvPhil wohl auch für die Taufe geworben wird.

Wenn aber der Philippusevangelist die Salbung unübersehbar bevorzugt, so weist das möglicherweise darauf hin, dass die Bedeutung dieses Rituals im Kreis der Adressaten des Philippusevangelisten wenigstens ebenso umstritten ist wie jene der Taufe. Unter der oben dargelegten Voraussetzung, dass Antisakramentalisten ihre radikale Ablehnung aller Rituale innerhalb christlicher Zirkel behaupten, könnte es sein, dass die Salbung, mehr noch als die Taufe, zur Zielscheibe von Angriffen wird. Das wäre zumindest dann der Fall, wenn eine die Taufe ergänzende Salbung eine Besonderheit der hinter dem EvPhil stehenden gnostischen Zirkel ist. Dann nämlich müsste man annehmen, dass die außerhalb der Zirkel getauften Kirchenchristen, welche erst später in den Bannkreis gnostischer Prediger geraten, noch nicht gesalbt sind und diese Salbung nachholen sollten. In dieser Situation kann nun Uneinigkeit darüber entstehen, ob diese Salbung oder überhaupt noch irgendein Ritual für ‘Gnostiker’ erforderlich ist.

Im Text der Abschnitte #74 und #75 gibt es in der Tat einige Indizien, die darauf hindeuten, dass es auch hier das Anliegen des Philippusevangelisten ist, seine Adressaten für die Salbung zu gewinnen. Bereits der Text in #74 vermittelt den Eindruck, dass es nicht die Wiedergeburt durch den Geist, also die Wassertaufe ist, die zur Diskussion steht, sondern die Salbung: „Zwar“ (*μέν*) werden wir durch den heiligen Geist hervorgebracht, „aber“ (*λέ*) auch durch Christus. Dass wir in beiden (*ζῇ πισταγ*) wieder hervorgebracht werden, scheint die neue Information zu sein, um welche es in #74 geht. Für die Taufe kann

⁴³⁸ Siehe unten 3.4.3. und 2.2.5.2.

⁴³⁹ NHC II p. 74,28–30 (Schenke 58; Übers. 59).

es der Verfasser bei einer Anspielung auf den johanneischen Taustopos der Wiedergeburt aus dem Geist belassen, die Hervorbringung durch Christus muss hingegen durch die explizite Nennnung des Salbens (τωρα) als Hinweis auf die Salbung aufgelöst werden. Ähnliches lässt sich in #75 sehen: Der Wassertaufe wird eine ‘Lichttaufe’ an die Seite gestellt und das „Licht“ ausdrücklich als „Salbung“ (πχρισμα) dechiffriert.⁴⁴⁰ Das letzte Wort des Abschnitts ist „das Salböl“ (πχρισμα), auf welches durch diese exponierte Stellung der Akzent gesetzt wird. Die Exposition der Salbung an das Ende von #75 korrespondiert somit der Exposition des „vereinigt—Werdens“ an das Ende von #74. Eben diese Hierarchisierung der Sakramente Taufe, Salbung und eucharistisches Brautgemach, die bereits in #74 angedeutet ist, wird in #76 anhand eines Bildes des Jerusalemer Tempels ausgeführt.

1.4.4. „Erlösung“ und „Brautgemach“ in #76

Der abschließende Blick auf #76 soll kurz ausfallen. Der relativ lange und in vielerlei Hinsicht interessante Abschnitt #76a bis #76d wird nur soweit in die Überlegungen einbezogen, als er die Trias der Sakramente berührt.

#76a

Es gab drei Gebäude, um Opfer darzubringen in Jerusalem.

* Das eine, das sich zum Westen hin öffnet, wird „das Heilige“ (πετογάλα) genannt.

* Das andere, das zum Süden hin geöffnet ist, wird „das Heilige des Heiligen“ (πετογάλα πηπετογάλα) genannt.

* Das dritte, das zum Osten hin geöffnet ist, wird das „Heilige der Heiligen“ (πετογάλα πηπετογάλα) genannt, der Ort, an den der Hohepriester hineinzugehen pflegt, er allein.

Die Taufe (πβαπτισμα) ist das „heilige“ Haus. [Die] Erlö[sung] ([Γ]ω[Τ]ε) (ist) „das Heilige des Heiligen“. Das „[Heilige der Heiligen“ ist das Brautgemach (μνηφων).⁴⁴¹

⁴⁴⁰ Vgl. Gaffron, Studien, S. 160 mit Anm. 139 (S. 345–346), der bemerkt, dass „das Licht dem Wasser vorangestellt wird und die Deutung des Lichtes ausdrücklich vollzogen wird“, weswegen auch er einen „Hinweis auf die höhere Schätzung der Salbung“ erwägt. Die Aussagen in #75 sind also nicht ausschließlich gegen Kirchenchristen gerichtet, wie Tripp, Sacramental System, S. 254, vermutet: „water-baptism alone is inadequate without a ‘baptism’ in light, which is chrism (75). This is a critique of those (‘Catholics?’) who used water only and not chrism.“

⁴⁴¹ NHC II p. 69,14–25 (Schenke 48; Übers. 49, geringfügig verändert). Die Ergänzung ωτε dürfte zutreffend sein, da in #76b weiter von ωτε die Rede ist und die Anzahl der Buchstaben die Lücke füllt (vgl. Facsimileausgabe, S. 81). Die Öffnungen

#76b

Die Taufe führt zur Auferstehung (**αναστάσις**) in der Erlösung (**σωτηρία**).

Die Erlösung (führt *dazu*) im Brautgemach (**μυηφων**).

Das Brautgemach (führt *dazu*) in dem, was höher ist (**πετρούσε**) als [es/sie], z[u dem wi]r [ge]hören.

Du kannst nichts finden, das ihm [gleicht].⁴⁴²

#76c

[Diejenigen, die], sind die, die [in Geist und Wahrheit] anbeten. [Sie beten nicht in] Jerusale[m an. Es gibt Leute in Jeru]salem, die [zwar in Jerusa]lem an[beten], die [aber] wart[en auf die Mysterien], die genan[nt werden]: „das Heilige der Heiligen“, [das, dessen Vor]hang (**καταπετασμά**) zerriß. [Nichts] and[eres ist unser] Brautgemach (**πνιγαστος**) als das Abbild [des Brautgemachs (**μυηφων**), das o]ben is[t].⁴⁴³

Im Zentrum des in #76 gezeichneten Bildes steht die Anlage des Tempels in Jerusalem. Folgt man der Beschreibung des Philippus-evangelisten, so ergeben sich einige Irritationen. Der Text scheint eine axiale Anlage des Tempels vorauszusetzen, in welcher man sich vom ‘weniger heiligen’ in den ‘heiligeren’ Raum bewegt.⁴⁴⁴ Versteht man

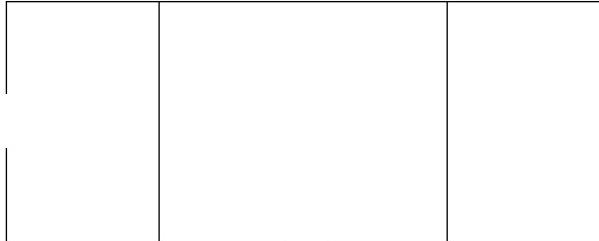
werden einmal mit der Präsensform **εργούει** ausgedrückt, zweimal mit dem Qualitativ **εργοῦμι**. Schenke übersetzt durchgängig „(...) öffnet sich“, da er dem Formenregister zufolge (Philippus, S. 107) **εργούει** als Nebenform des Qualitativen versteht.

⁴⁴² NHC II p. 69,25–29 (Schenke 48; Übers. 49; geringfügig verändert). Was Schenke durch „führt“ übersetzt, wäre wörtlich mit „haben“ wiederzugeben: „Die Taufe hat (da) (**ογκίτας τηλαγή**) die Auferstehung in der Erlösung...“; vgl. Westendorf, Koptisches Handwörterbuch, S. 272: **ογκίτα-** kann demnach durch **τηλαγή** („da“) verstärkt werden.

⁴⁴³ NHC II p. 69,29–70,1 (Schenke 48; Übers. 49). Ein sehr zerstörtes Textstück, das teilweise, wie Schenke, Philippusevangelium, S. 408, einräumt, „hoffnunglos lückenhaft“ ist. Das wichtige Stichwort **μυηφων** ist vollständig ergänzt, Layton 180 belässt an dieser Stelle die Lücke. Der folgende Abschnitt #76d ist für die Frage der Anzahl der Sakramente nicht mehr interessant. In der Übersetzung Schenkes lautet er: „D]esweg[e]n zerri[B] sein Vorhang von oben bis unten. Denn es war für einige notwendig, von unten <zu...> und nach oben zu gehen (**πιστεύωκ**).“ (NHC II p. 70,1–4; Schenke 50; Übers. 51). Schenke fügt in seiner Übersetzung ein „<zu...>“ ein, da er der Meinung ist, an dieser Stelle müsse ein Infinitiv ausgefallen sein. Im Kommentar zur Stelle (ders. Philippus, S. 409) führt er aus, dass „in der Sprache des EvPhil die Erweiterung von **ωφεί** immer mit **ε + Infinitiv** erfolgt“, es sei ungewöhnlich, dass der Konjunktiv **πιστεύωκ** unmittelbar von **ωφεί** abhängig ist, als „Fortsetzung von **ωφεί ε + Infinitiv**“ wäre er aber „völlig natürlich“. Er erwägt in einer Fußnote zum Text (Schenke 50), ob vielleicht **επιώτ** ausgefallen sein könnte, so dass zu ergänzen wäre: „es ist nötig für einige von unten (weg) zu laufen/zu fliehen und nach oben zu gehen.“

⁴⁴⁴ Man könnte sich die Anlage in #76 ähnlich vorstellen wie die drei Bereiche des salomonischen Tempels (1 Kön 6): „ulam“ (**אולם**), „hekhal“ (**היכל**) und „devir“ (**דביר**); vgl. DeConick, True Mysteries, S. 230. Allerdings setzen die allgemeinen Angaben in

nun aber die Öffnungen als Türen, so gibt es keinen Durchgang vom ersten in den dritten Raum:



Man könnte sich freilich eine ganz andere Anlage vorstellen, etwa mit Schenke die dreier ineinandergeschachtelter Höfe⁴⁴⁵ oder dreier nebeneinander liegender Häuser, wobei diese letztere Lösung schlecht mit der Staffelung der drei Gebäude zu vereinbaren ist. Vermutlich hat der Philippusevangelist keine konkrete Architektur vor Augen. Die Tempelanlage könnte aus dem Hebräerbrief übernommen worden sein (Hebr 9,2f), wobei „das Heilige *des* Heiligen“, also wohl ‘das Allerheiligste’⁴⁴⁶ durch einen dritten Raum, „das Heilige *der* Heiligen“ ergänzt und überboten wird. Es ist nicht damit zu rechnen, dass er etwa die Kenntnis des seit mehr als hundert Jahren zerstörten Jerusalemer Tempels voraussetzt. Nicht ein ‘realer’ Tempel mit drei Räumen bestimmt sein Bild, sondern die drei Sakramente. Sein Tempel in #76 muss drei Räume haben, weil es ihm um drei Rituale geht. Die Öffnungen der Räume sind nicht als architektonische Angaben zu verstehen, auch sie erfordern eine symbolische Deutung. Als eine denkbare Erklärung möchte ich hier

#76 die Kenntnis von 1 Kön 6 nicht zwingend voraus. Ebensowenig nötig scheinen die Erklärungen von Ménard, Beziehungen, S. 319: Von den drei Teilen des Tempels in #76 seien „nur zwei (das Heilige und das Heilige der Heiligen) vom Neuen Testament her bekannt. „Das ‘Heilige des Heiligen’ soll der mittlere Teil zwischen dem Heiligen und dem Heiligen der Heiligen sein. Diese Teilung des Tempels entspricht nicht so sehr der Struktur der byzantinischen als derjenigen der syrischen Kirchen.“ Vgl. ders., L’Évangile, S. 195–196.

⁴⁴⁵ Vgl. die Skizze Schenke, Philippus, S. 404. Schenke geht (ebd.) davon aus, dass das Bild ‘unscharf’ ist: „Es mag sein, daß der springende Punkt einfach eine ‘Kontamination’ der (drei oder) *zwei* Teile des Tempelhauses [Vorhalle,] ‘das Heilige’ und das ‘Allerheiligste’ (alle in einer Achse gelegen und nach Osten geöffnet) mit den *drei* Höfen des ganzen Tempelbezirks ist.“ Interessant ist jedoch, dass der Eingang zum Allerheiligsten des Jerusalemer Tempels tatsächlich im Osten lag, die Achse des Tempelhauses also nach Westen ausgerichtet war; vgl. Podossinov, Art. Himmelsrichtung, Sp. 249.

⁴⁴⁶ In Hebr 9,3 allerdings (τὸν) ‘Αγιαν (τῶν) Αγίων, koptisch ΗΕΤΟΥΑΑΒ ΠΗΕΤΟΥΑΑΒ.

vorschlagen, die Himmelsrichtungen „Westen“—„Süden“—„Osten“ als umgekehrten Sonnenlauf zu verstehen: Vom Untergang im Westen kehrt die Sonne über den Mittag im Süden zum Aufgang im Osten zurück.⁴⁴⁷ Dem entspricht der Heilweg vom Untergang zum Aufgang, vom Tod zum Leben. Insbesondere der gnostische Heilweg wird ja als Rückkehr in den Ursprung beschrieben.⁴⁴⁸ Für den Philippusevangelisten beginnt er #76ab zufolge in der Taufe und führt über die Erlösung zum Brautgemach.

Die Interpreten, welche aufgrund von #68 fünf Sakramente im EvPhil voraussetzen, haben sich über die hier unvermittelt eingeführte Trias gewundert.⁴⁴⁹ Auf der Grundlage des bisher Gesagten kann die traditionelle Deutung nicht mehr als wahrscheinlich gelten. Dieser zufolge umfasst die „Taufe“ in #76 die gesamte Initiation (bestehend aus Taufe, Salbung und Eucharistie), und diese Initiation werde nun durch zwei weitere Sakramente erweitert, nämlich „Erlösung“ und „Brautgemach“.

Erst kürzlich hat A. D. DeConick einen weiteren, etwas modifizierten Vorschlag in dieser Richtung gemacht.⁴⁵⁰ A. D. DeConick versucht das sakramentale System des EvPhil und dessen „sacramental theology“ zu

⁴⁴⁷ Will man die ‘Öffnungen’ dem architektonischen Bild einordnen, so ist nicht an Türen, sondern an Fenster zur Sonne zu denken. Die Himmelsrichtungen haben in der exegetischen Literatur zum EvPhil relativ wenig Aufmerksamkeit erhalten; Wilson, Gospel, S. 140, bemerkt dazu, dass der Norden in der hebräischen Gedankenwelt mit dem Bösen verbunden worden sei, Borchert, Analysis, S. 287, erinnert demgegenüber an „the importance of the direction ‘north’ in chaps. 40, 41 and 42 of Ezekiel“ (vgl. Ez 40, 20–23.35–37.40.46; 41,11; 42,1–4.11–13.17).

⁴⁴⁸ Auch der Prinz des in den ActThom überlieferten „Perlenliedes“ kehrt aus dem „Westen“ zurück in das Licht im „Osten“, aus dem er gekommen ist (ActThom 109; 111. Bonnet 220,11; 222,18). In späteren kirchlichen Taufritualen scheinen die Himmelsrichtungen gelegentlich sogar rituell inszeniert zu werden, so in den nur arabisch erhaltenen „Canones des Hippolyt“; dort wird in CanHipp 19,9 (Übers. Riedel 211) bestimmt, dass der Täufling zunächst in Richtung Westen gewendet dem Teufel entsagt, dann aber im Wasser stehend wird sein Gesicht durch einen Presbyter nach Osten gewendet; ebenso Ambr., Myst. 7 (Schmitz 208–211); Cyr.H., categ. myst. 1,2 (Röwekamp 96–97). Vgl. Podossinov, Art. Himmelsrichtung, Sp. 272.

⁴⁴⁹ Vgl. Segelberg, Coptic Gnostic Gospel, S. 198–199 zum Problem, warum in #76 nur drei Sakramente zusammengestellt werden: „Perhaps the reason is to be found in the fact that these three sacraments are acts of initiation, while the eucharist and the redemption are repeated cult-actions“ (ebd., S. 199). Demgegenüber ordnet Borchert, Analysis, S. 290, Taufe und Eucharistie dem ersten Raum zu, Salbung und Erlösung dem zweiten, und das Brautgemach dem dritten.

⁴⁵⁰ DeConicks Aufsatz „The True Mysteries. Sacramentalism in the *Gospel of Philip*“ von 2001 ist die erweiterte Version ihres Aufsatzes „Entering God’s Presence: Sacramentalism in the *Gospel of Philip*“ von 1998.

rekonstruieren, indem sie die unberechtigterweise oft vernachlässigten jüdisch—rabbinischen Texte vergleicht. Für ihre Interpretation des EvPhil zieht sie insbesondere frühe Traditionen der jüdischen Mystik als Parallelen heran.⁴⁵¹ So wie in der jüdischen Mystik nach der Zerstörung des Tempels ein spiritueller Tempel und spiritueller Kult an die Stelle des tatsächlichen Kultes getreten sei, so sei auch ein spiritueller, mystischer Einweihungsweg Gegenstand des EvPhil.⁴⁵² Dessen erste Schritte sind rituell: Die Initiation besteht aus Taufe und Salbung.⁴⁵³ Sie wird in einem zweiten Schritt erweitert durch die Eucharistie,⁴⁵⁴ welche in #76 als „Erlösung“ bezeichnet werde.⁴⁵⁵ Der dritte Schritt sei schließlich das „Brautgemach“, die ‘heilige Hochzeit’ im Allerheiligsten des Tempels.⁴⁵⁶ Dieses „Brautgemach“ ist DeConick zufolge kein Ritual,⁴⁵⁷ vielmehr eine

⁴⁵¹ Vgl. DeConick, True Mysteries, S. 226–227 (= diess., Entering God’s Presence, S. 485); „I propose that the ritual activity in *Philip* and its sacramental theology can be reconstructed by seeing these traditions as reflective of similar traditions developing simultaneously in early Jewish mystical circles, circles which were advocating mystical ascent through the heavenly Temple and a transforming vision of God.“

⁴⁵² Vgl. DeConick, True Mysteries, S. 230 (= diess., Entering God’s Presence, S. 488).

⁴⁵³ Vgl. DeConick, True Mysteries, S. 231: „baptism by water and baptism by fire“, zum Zweck der Reinigung (ebd. S. 238); vgl. diess., Entering God’s Presence, S. 489–499.

⁴⁵⁴ Vgl. DeConick, True Mysteries, S. 239–245 (= diess., Entering God’s Presence, S. 499–505).

⁴⁵⁵ Vgl. DeConick, True Mysteries, S. 239.259 (= diess., Entering God’s Presence, S. 499); diess., Heavenly Temple, S. 336–337.

⁴⁵⁶ Vgl. DeConick, True Mysteries, S. 246 (= diess., Entering God’s Presence, S. 506–507). Sie verweist ebd. darauf, dass das Allerheiligste in einigen jüdischen Traditionen als „the bed of Yahweh“ gesehen werden kann (vgl. diess., Heavenly Temple, S. 338). Zusätzlich stützt DeConick, True Mysteries, S. 246, ihre These mit einer philologischen Überlegung: „I suppose that the association of marriage with the Holy of Holies in Jewish tradition should not be surprising since these two are connected semantically. The sacred act of marriage in Hebrews is קידושין or *kidushin*. The verb, ‘to marry a couple,’ is לקידש or *lekadesh*. The word for ‘Temple,’ is מקדש or *mikdash* while ‘Holy of Holies’ is קדש קדשים *kodesh kodashim*. (...) So the whole semantic field surrounding the concept of marriage is equal to the semantic field of the Temple and, in particular, the Holy of Holies. It seems that the expression ‘Bridal Chamber’ is really equivalent to the ‘Holy of Holies’ when one understands how these words functioned in Hebrew.“ Freilich sind die Hebräischkenntnisse des Philippusevangelisten ungewiss; zu #47 (NHC II p. 62,13–14; Schenke 34; Übers. 35): „Jesus heißt auf Hebräisch ‘der Erlöser’...“ z.B. vgl. Mt 1,21.

⁴⁵⁷ Vgl. DeConick, True Mysteries, S. 257: „This means that the marriage itself was not a ritual, but was believed to be a ‘mystery’ in the sense that it was a sacral union of two humans and their angels, especially during sexual activity. If any ritual was performed during the actual wedding, it probably was the eucharist...“ Vgl. auch ebd., S. 247: „This means that for *Philip* marriage has two levels: in the way it was lived during the earthly experience of the couple; and as an end-of-the world event

bestimmte spirituelle Erfahrung, welche durch ein gnostisches Eheleben vermittelt werde, das zwar sexuell, jedoch nicht von Begierde bestimmt sei, sondern „controlled by pure thought“.⁴⁵⁸ Die drei ‘Sakamente’ welche der Abschnitt #76 mit den inneren Räumen des Tempels in Verbindung bringt, identifiziert DeConick somit als die Rituale von Taufe und Salbung im äußereren Bereich, das Eucharistieritual, welches als „Erlösung“ bezeichnet werde, im mittleren und das nicht-rituelle „Brautgemach“ im innersten Raum.

Ein Mangel an DeConicks Konzept besteht allerdings darin, dass sie ihr ‘buchstäbliches’ Verständnis des „Brautgemachs“ beinahe allein aus intertextuellen Vergleichen gewinnt, kaum aber aus dem Text des EvPhil selbst.⁴⁵⁹ Deutlich leibfeindliche (#22) oder asketische Positionen (#123a), die zumindest in Spannung zu einem sexuellen Verständnis des Brautgemachs stehen, bleiben im Wesentlichen unberücksichtigt.⁴⁶⁰ Zu Beginn ihrer Ausführungen zu den Sakamenten des EvPhil schlägt

when the angelic marriages took place in the Pleroma, the Holy of Holies or the Bridal Chamber.“

⁴⁵⁸ DeConick, True Mysteries, S. 247 (vgl. diess., Heavenly Temple, S. 338); DeConick verweist auf Iren., haer. I 6,4 (True Mysteries, S. 249–250) und die hermetische Literatur (S. 250–252 = 514–516). Zum gnostischen Ehesakrament vgl. auch diess., Great Mystery, S. 315–316.333–336.341–342; ebd., S. 311 verweist sie auf Iren., haer. I 8,4; I 21,3. In ähnlicher Weise versteht auch Buckley, The Holy Spirit, S. 225, das „Brautgemach“ im EvPhil als ἱερός γάμος. Rudolph, Response, S. 238, erwägt demgegenüber: „Perhaps the bridal chamber ritual is the lifelong practice of the ‘free men’ and the ‘virgins’ living together in one community but without marrying, as do couples of the world. Such ‘spiritual marriages’ are well known in early Christianity, particularly in encratitic circles among cenobites.“ Pagels hält die Frage, was im „Brautgemach“ vollzogen wurde, für nicht entscheidbar. Ziel des „Brautgemachs“ sei jedenfalls die Entdeckung des spirituellen Selbst gewesen: „What certain Gnostic Christians were actually enacting in a secret ritual was, then, the discovery of the spiritual self and the reunion with it“ (Mystery of Marriage, S. 110). Sexualität und Ehe werde im EvPhil zwar nicht abgelehnt, diene aber auch nicht als sakramentales Medium, „The author simply will not stand on one side of the argument or the other...“ (ebd., S. 112). Der spirituelle Weg, den das EvPhil propagiert, soll den Bedürfnissen jedes einzelnen angepasst sein, „for each person according to the needs and capacity of that person“ (ebd., S. 112). Es scheint mir unwahrscheinlich, dass die Bedeutung des „Brautgemachs“ im EvPhil völlig offen und allein von der Person des einzelnen Adressaten abhängig gewesen wäre.

⁴⁵⁹ Auch ist das Modell von Intertextualität, das DeConick zugrundelegt weitgehend auf die Übernahme von ‘Inhalten’ oder Interpretationsmustern beschränkt. Der ‘intertextuelle Dialog’ schließt allerdings auch den Austausch (und die Korrektur) von Bildern, Vergleichen oder Metaphern ein, die mit ganz neuen ‘Inhalten’ oder Interpretationen belegt werden; vgl. Valantasis, Nuptial Chamber Revisited, S. 265. Dieselben Brautbilder können ‘buchstäblich’ oder asketisch gelesen werden.

⁴⁶⁰ Vgl. die Kritik bei Franzmann, Concept of Rebirth, S. 45. Zur asketischen Ausrichtung des EvPhil siehe z. B. #22 (siehe unten 2.2.3.).

DeConick einen erweiterten Sakramentsbegriff vor: „Sakrament“ sei für den Philippusevangelisten nicht nur ein Ritual, sondern jede Form der Beschäftigung mit dem Übernatürlichen, in Gedanken oder Handlungen, auch nicht-rituellen.⁴⁶¹ In diesem Sinne sind die Erfahrungen des gnostischen Ehelebens ‘sakralental’. Es ist fraglich, ob ein derart weiter Begriff dem EvPhil gerecht wird. Das zentrale Thema des Philippusevangelisten scheint die rituelle Handlung zu sein.

Vor allem aber würdigt DeConick die oben (1.4.3.2.) bereits nachgezeichnete Verbindung von Eucharistie und Brautgemach nicht.⁴⁶² Ohne Zweifel bezieht sich der Philippusevangelist mehrfach auf die irdische Hochzeit, aber allein zu dem Zweck, spirituelle Vorgänge bei den sakramentalen Ritualen im Bild auszusagen.⁴⁶³ DeConick ist der Ansicht, dass das EvPhil wegen der sexuell vollzogenen ‘heiligen Hochzeit’ von den anderen valentinianischen Texten, die enkratitisch ausgerichtet sind, unterschieden werden müsse.⁴⁶⁴ Die Indizien, die DeConick anführt, reichen aber nicht aus, um diese Außenseiterrolle plausibel zu machen. Insgesamt scheint es die einfache Lösung zu sein, das „Brautgemach“ als mythologische Umschreibung der eschatologischen

⁴⁶¹ Vgl. DeConick, True Mysteries, S. 230; vgl. ebd.: es gehe nicht um die sakramentalen Rituale, sondern um „the esoteric reality behind the sacraments“.

⁴⁶² Zwar nimmt DeConick eine Verbindung von Eucharistie und Brautgemach am Rande wahr, so diess., True Mysteries, S. 257–258: „If any ritual was performed during the actual wedding, it probably was the eucharist, which was perhaps followed by the act of consummation in the bridal room...“ Allerdings will sie diese Nähe nicht weiter deuten.

⁴⁶³ Vgl. Schenke, Philippus, S. 139: „An der Oberfläche macht das EvPhil manchmal den Eindruck eines Handbuches über zwischenmenschliche Beziehungen...“ Es ist nicht vollständig auszuschließen, dass gelegentlich auch eine Art gnostischer Sexualmoral für verheiratete Gnostiker vorausgesetzt sein könnte; De Conick zitiert z. B. die Aussage über die „Hochzeit“ (*γάμος*) in #60a (NHC II p. 64,30–35; Schenke 38), sowie #112 (p. 78,12–25; Schenke 66), #121a (p. 81,6–28; Schenke 70) und #122 (p. 81,34–82,26; Schenke 72). Für die Mehrheit der Stellen, welche sich auf das „Brautgemach“ beziehen, trifft das jedoch nicht zu, wie die Interpretationen der entsprechenden Textstücke zeigen werden. Beispielsweise trifft es nicht auf den Abschnitt #61a zu, den DeConick, True Mysteries, S. 252, ebenfalls im Zusammenhang mit #60a, #112, #121a und #122 heranzieht, da es in #61a eindeutig um das sakramentale Ritual geht, das „abbildliche Brautgemach“ (*πιγμήσων πριγκονικος*) nämlich.

⁴⁶⁴ Vgl. DeConick, True Mysteries, S. 260. Ähnliche Auffassungen von „this ancient idea of sacral marriage“ (ebd., S. 255) fänden sich in der späteren jüdischen Hekhalot-Literatur, im Talmud und kabbalistischen Texten (vgl. ebd., S. 253–256; diess., Great Mystery, S. 339–340). Grundlage der entsprechenden Aussagen im EvPhil sei „an ancient view of sexuality—that it was more than a physical activity with physical consequences.“ (diess., True Mysteries, S. 256). Einen ähnlichen Eindruck wie DeConick hatte einst auch Ménard; vgl. ders., Evangelium, S. 48: „Das Drängen des neuen Evangeliums auf die Ehe wird wahrscheinlich manche erstaunen.“

Erlösung zu verstehen und aufgrund der Vorstellung vom himmlischen Hochzeitsmahl mit der Eucharistie zu verbinden.⁴⁶⁵

Entgegen der in Frage gestellten Überlegungen DeConicks ist ihre zusammenfassende Beschreibung des sakramentalen Systems im EvPhil treffend:

The sacraments of baptism and chrism purify the body (...) This makes it possible for the person to enter the *hekhal* of the heavenly Temple. Within this holy room, the person further transformed into the Body of God probably through partaking the eucharist. Thusly transformed, he will be able to enter the Holy of Holies one day and marry his angel.⁴⁶⁶

DeConick nennt hier sämtliche Sakamente, um welche es im EvPhil geht: Taufe, Salbung und Eucharistie, wobei vor allem die Eucharistie als Vorwegnahme der eschatologischen Vereinigung mit dem „Engel“ (#26b), was das eschatologische „Brautgemach“ ist, betrachtet wird und deshalb als ‘abbildliches Brautgemach’ (#61a) bezeichnet werden kann. Es ist nicht einzusehen, weshalb in dieses System noch ein gnostisches Ehesakrament eingefügt werden sollte.

Wenn die oben vorgeschlagene Interpretation von #74 richtig ist, so besteht kein Anlass, sich über die Trias in #76 zu wundern, denn sie greift lediglich die in #74 bereits vorausgesetzte Trias auf und bringt deren hierarchische Staffelung in ein anschauliches Bild. Wird der Abschnitt #76 vor dem Hintergrund von #74 gelesen, so verbleiben im Wesentlichen nur zwei Möglichkeiten für dessen Interpretation: Die erste Möglichkeit besteht darin, „das Brautgemach“ aus #76 mit der Eucharistie in #74 gleichzusetzen. Dann aber müsste „die Erlösung“ für die Salbung stehen. Aus dem EvPhil lässt sich über #76 hinaus hierfür kein positiver Beleg finden. Zumindest außerhalb des EvPhil gibt es aber Salbungen, welche als „Erlösung“ verstanden werden. Interessant ist eine Notiz des Hippolyt, der berichtet, dass die Markosier die „Erlösung“ (*ἀπολύτρωσιν*) als „zweite“ Taufe bezeichneten.⁴⁶⁷ Unter der

⁴⁶⁵ Vgl. Kühneweg, Hätte Eva sich nicht von Adam getrennt, S. 258: „Bemerkenswert sind in der (valentinianischen) Rede vom Brautgemach die sexuellen Obertöne. Aber daraus zu schließen, etwa das Thomas- und das Philippusevangelium seien nicht enkratitisch, wäre verfehlt. Die valentinianische Lehre vom Brautgemach steht für eine höchst sublimierte Sexualität. Die Sexualität ist gewissermaßen in den Mythos ausgewandert.“

⁴⁶⁶ DeConick, True Mysteries, S. 261 (diess., Entering God’s Presence, S. 523). Die Auflösung des Tempelbildes, die Zuweisung der einzelnen Räume, weicht freilich von der hier vorgestellten Interpretation ab.

⁴⁶⁷ Hipp., haer. VI 41, 2 (Marcovich 258,8–11).

Voraussetzung, dass die Salbung ein gnostisches Ergänzungsritual der Taufe ist, könnte man bei der zweiten Taufe an eine Salbung denken. Auch bei Irenäus tritt eine als ‘Apolytrosis’ bezeichnete ‘Salbung’ in Konkurrenz zur Taufe:

Etliche von ihnen (sc. den Gnostikern. HS) sagen allerdings, es sei überflüssig, sie zum Wasser zu führen. Sie mischen unter bestimmten Formeln (...) Olivenöl mit Wasser und gießen das dem Einzuweihenden auf den Kopf. Das ist nach ihrer Vorstellung die Erlösung ($\alpha\piολύτρωσιν$).⁴⁶⁸

Selbst dem Zeitgenossen Irenäus gelingt es allerdings nicht, sich eine klare Vorstellung davon zu verschaffen, was seine Gegner als ‘Apolytrosis’ bezeichnen: „So viele Mystagogen dieser Lehre es gibt, so viele Erlösungen ($\alpha\piολύτρώσεις$) gibt es.“⁴⁶⁹ Die Schwierigkeit, welche sich beim Vergleich solcher Stellen mit dem EvPhil ergibt, besteht darin, dass der Terminus *technicus* ‘Apolytrosis’ im EvPhil eben nicht erscheint. Unabhängig davon muss die „Erlösung“ ($\cappa\omega\tau\epsilon$) in #76 als Bezeichnung der Salbung aufgefasst werden, wenn das „Brautgemach“ ($\eta\gamma\mu\phi\omega\eta$) im Sinne des Abschnitts #74 dem Eucharistieritual entspricht.⁴⁷⁰

Die zweite Möglichkeit wäre, dass #76 nicht an #74 anknüpft, so dass „Erlösung“ und „Brautgemach“ unabhängig von #74 interpretiert werden müssen. Dann könnte das „Brautgemach“ das Ziel der irdischen

⁴⁶⁸ Iren., haer. I 21,4 (Rousseau 302,66–71; 302,921–303,925; Übers. Brox 281). Der Text fährt fort: „Aber die Salbung mit Balsamöl praktizieren sie ebenfalls.“ Diese Salbung mit Balsamöl ordnet Irenäus in haer. I 21,3 (Rousseau 298,33–37) dem „Brautgemach“ zu; er hat offenbar selbst Schwierigkeiten, „Erlösung“ und „Brautgemach“ auseinanderzuhalten. Die Konkurrenz von Apolytrosis und Taufe wird auch in haer. I 21,1 sichtbar: Der Satan habe die Idee der Apolytrosis aufgegriffen, „damit die Taufe, die Wiedergeburt in Gott, verleugnet und der ganze Glaube verworfen wird“ (Rousseau 294,8–11; 295,862–865; Übers. Brox 277). Thomassen, Spiritual Seed, S. 373–374 versteht die zitierte Stelle haer. I 21,4 als Beleg für eine Stilisierung einer älteren, Taufe und Salbung umfassenden Initiation.

⁴⁶⁹ Iren., haer. I 21,1 (Rousseau 294,7–8; 295,860–861; Übers. Brox 277). Nach haer. I 21,4 (Rousseau 302,76–304,80; 303,930–304,934; Übers. Brox 281) ist „Erlösung“ identisch mit der „Erkenntnis der unsagbaren Größe“ ($\epsilon\pi\gamma\nu\omega\sigma\iotaν\ tο\ \alpha\rho\rho\eta\tau\eta\ μεγ\theta\ou\varsigma$) und die Erkenntnis ist identisch der „Erlösung des inneren Menschen“ ($\alpha\piολύτρωσ\iν\ tο\ \epsilon\nδο\ \alpha\nθρ\ω\pi\o\ν$). Thomassen, Spiritual Seed, S. 360–362 legt zudem dar, dass es sich bei der von Irenäus erwähnten $\alpha\piολύτρωσ\iν$ um eine Bezeichnung des gesamten Initiationsrituals, nicht um ein besonderes zusätzliches Sakrament handelt.

⁴⁷⁰ Ähnlich Borchert, Analysis, S. 289 (wobei er freilich die Eucharistie unterschätzt): „It may be that these two rites (sc. Salbung und Erlösung. HS) operated together and were regarded by the Gnostics as their esoteric rites which gave full meaning to the Church's baptism and eucharist.“ Auch er verweist in diesem Zusammenhang auf Iren., haer. I 21,4.

Rituale sein, also das himmlische Brautgemach, und „Erlösung“ wäre, gleichbedeutend mit „Auferstehung“ oder „Ruhe“, dasjenige, was der gnostische Christ nach seinem Tod zu erwarten hat.⁴⁷¹ Gegen diese letztere Möglichkeit sprechen allerdings zwei Indizien. Erstens ist dann die deutliche Hierarchisierung der drei Räume nicht mehr nachvollziehbar. Aus welchem Grund sollte die erwartete eschatologische Erlösung noch einmal durch ein dahinterliegendes eschatologisches Brautgemach überboten werden? Das wäre nur dann verständlich, wenn die Tempeltopographie in der eschatologischen Schilderung aus #125a zur Erklärung des Abschnitts #76 herangezogen werden darf. Nach #125a wird am Ende der Zeit ein Teil ‘des Göttlichen’ ($\tau\mu\pi\tau\eta\omega\tau\epsilon$) nicht ins „Schlafgemach“ ($\kappa\omega\tau\omega\eta$), das „Allerheiligste“ ($\pi\epsilon\tau\omega\gamma\alpha\omega\vartheta\pi\pi\pi\epsilon\tau\omega\gamma\alpha\omega\vartheta$) eintreten, sondern muss „unter den Flügeln des Kreuzes“ bleiben. Somit hätte man anzunehmen, dass „Erlösung“ dem Ort „unter den Flügeln des Kreuzes“ gleichzusetzen ist.⁴⁷² Dies ist zwar nicht völlig auszuschließen, aber zumindest insoweit ungewöhnlich, als ein weiterer Beleg für die Bezeichnung der mittleren jenseitigen Region als „Erlösung“ fehlt.

Das zweite Indiz, das gegen eine eschatologische Interpretation von „Erlösung“ und „Brautgemach“ in #76a spricht, sind die Aussagen über das $\eta\gamma\eta\phi\omega\eta$ genannte „Brautgemach“ in #76b und das $\pi\alpha\sigma\tau\omega\zeta$ genannte „Brautgemach“ in #76c. Im Abschnitt #76b wird das dort genannte „Brautgemach“ deutlich als vorläufiges Brautgemach gekennzeichnet: „Das Brautgemach (führt *dazu* [sc. zur Auferstehung. HS]) in dem, was höher ist als [es/sie], z[u dem wi]r [ge]hören ($\epsilon\tau]\bar{\eta}$ [$\omega\eta\omega\eta$] $\eta[\alpha\eta]$). Du kannst nichts finden, das ihm [gleicht] ($\epsilon\tau\epsilon\eta[2\epsilon]$).“ Oben wurde #98 neben #76b gestellt und dargelegt, dass das ‘Erhabenere’ in #76b ebenso wie in #98 das himmlische Brautgemach sein muss.⁴⁷³ Auch das „Brautgemach“ in #76c ist Abbild von etwas das „oberhalb“ ist. Leider ist 76c ebenfalls von den Beschädigungen am unteren Blattrand betroffen, so dass sich nicht mehr lesen lässt, was es

⁴⁷¹ Ménard, L’Évangile, S. 319 setzt die Schwelle vom irdischen Abbild zum himmlischen Urbild nicht zwischen erstem und zweitem Raum, sondern zwischen zweitem und drittem: „Das Sakrament oder das Symbol für die Anfänger (die Taufe), die allerletzte Ölung vor dem Eintritt des Pleromas ($\dot{\alpha}\tau\omega\lambda\eta\tau\rho\omega\zeta$) und das Pleroma (Brautgemach) werden hier mit drei Teilen des Tempels von Jerusalem verglichen, ...“

⁴⁷² NHC II p. 84,21–85,21 (Schenke 76; Übers. 77). Wörtlich ist das „Schlafgemach“ als „das Heilige im Heiligen“ bezeichnet: $\pi\epsilon\tau\omega\gamma\alpha\omega\vartheta\pi\pi\pi\epsilon\tau\omega\gamma\alpha\omega\vartheta$, die Terminologie ist also von der in #76ac ($\pi\epsilon\tau\omega\gamma\alpha\omega\vartheta\pi\pi\pi\epsilon\tau\omega\gamma\alpha\omega\vartheta$) zu unterscheiden.

⁴⁷³ Schenke, Philippus, S. 407 (siehe oben 1.4.3.2.).

ist, das sich „oberhalb“ befindet. Im Blick auf #76b erscheint Schenkes Ergänzung ΗΥΜΦΩΝ als wahrscheinlich: „[Nichts] and[eres ist unser] Brautgemach (παστος) als das Abbild (θικων) [des Brautgemachs, das o]ben ist“. Bereits das Stichwort „Abbild“ (θικων) in Verbindung mit dem „Brautgemach“ zeigt, dass es sich um ein sakmentales „Brautgemach“ handeln muss.

Diese Überlegungen stützen die erstere Annahme, „Erlösung“ (σωτε) und „Brautgemach“ (ηυμφων/παστοс) in #76 als andere Namen für Salbung und Eucharistie zu lesen. In ähnlicher Weise hat kürzlich auch H.-J. Klauck #76 interpretiert.⁴⁷⁴ Der Abschnitt #76b beschreibt somit den Weg durch die Sakramente ins Pleroma, den Weg von Westen nach Osten, den Weg zurück zum vorübergehend verlorenen Urzustand. Dabei hat man sicherlich zu vergegenwärtigen, dass vom EvPhil keine „Sakmentenlehre“ erwartet werden kann. Die Abschnitte #74 bis #76 sind aber als Indizien dafür zu werten, dass in der Adressatengemeinde des EvPhil damit begonnen wird, ein ursprünglich einheitliches Initiationsritual als verschiedene hintereinander gestaffelte Akte wahrzunehmen.⁴⁷⁵ Die Gemeinde um das EvPhil, so kann erschlossen werden, ist offensichtlich daran interessiert, Sakramente voneinander zu unterscheiden, wobei gleichzeitig Überschneidungen toleriert werden. Die Untersuchung der Abschnitte #74 bis #76 kann hier abbrechen. Anhand dieser Passage wurde dargelegt, dass es sich bei den Adressaten des Philippusevangelisten um eine Gemeinde

⁴⁷⁴ Klauck, Apokryphe Evangelien, S. 175–176: „Der Weg von draußen nach drinnen, die ‘Initiation’, wird mit der Taufe eingeleitet. An zweiter Stelle würden wir nach dem bisher Gesagten die Salbung erwarten; hier wird stattdessen von der ‘Erlösung’ gesprochen, die vielleicht nichts anderes darstellt als eine Deutung dessen, was bei der Salbung geschieht. An dritter Stelle sollte sich die Eucharistie anschließen, deren Vollzug durch andere Stellen hinreichend bezeugt ist (...) Wenn in dem Dreischritt von § 76a das Allerheiligste des Tempels auf das Brautgemach gedeutet wird (...), legt sich der Verdacht nahe, Eucharistie und Brautgemach könnten zwei Seiten einer Medaille sein.“

⁴⁷⁵ Gaffron, Studien, S. 151, bestreitet das; die verschiedenen Sakramente haben „gleichen Gehalt und Effekt“. Der Verfasser des EvPhil „ist also nicht der Meinung, daß man in dem einzelnen Sakrament das Heil nur teilweise erhält und gleichsam Stufe für Stufe sich der Vollkommenheit nähert. Es handelt sich nicht um einen Mysterienweg, den der Gnostiker, von Sakrament zu Sakrament immer höherer Erkenntnis teilhaftig werdend, durchläuft. Die Gnosis ist nicht stufenweise zu erlangen, sondern entweder ganz oder gar nicht. Sie ist unteilbar, man sucht im EvPh vergeblich nach einem Beleg dafür, daß man in einem Sakrament etwas erhalten oder werden könnte, was man in einem anderen noch entbehren muß.“ (ebd., S. 151–152). Gegen Gaffron kann man jedoch einwenden, dass durchaus Ansätze einer Differenzierung zu erkennen sind, anders ist beispielsweise die Unterscheidung von Taufe und Salbung nicht zu erklären.

handelt, welche im Wesentlichen die Rituale vollzieht, die auch die anderen Christen ihrer Umgebung vollziehen. Um jedoch diese Rituale mit dem gnostischen Weltbild in Einklang zu bringen, waren besondere Deutungen nötig. Die in der Auseinandersetzung mit Antisakramentalisten entwickelten Reflexionen sind nun Gegenstand des Hauptteils meiner Unteruchung zu den Sakramenten im EvPhil.

2. KAPITEL

ANSÄTZE EINER THEORIE DES SAKRAMENTS

2.1. #20 BIS #27 IM KONTEXT EINER KONTROVERSE ÜBER DAS SAKRAMENT

Im Folgenden soll gezeigt werden, dass das Philippusevangelium sinnvoll im Kontext der gnostischen Auseinandersetzung über den Wert der Sakamente verstanden werden kann. Der Philippusevangelist nimmt in seinen Aussagen Bezug auf die Kritik einer antisakramentalistischen Fraktion unter seinen Adressaten. Eine Reihe der im EvPhil erhaltenen Aussagen lässt den Versuch erkennen, auf die Fragen nach der Wirkung, Notwendigkeit und Materialität der sakramentalen Rituale zu antworten.

Dem Text des EvPhil wird in den folgenden Untersuchungen also ein großes Maß an Einheitlichkeit zugetraut. Dem steht nicht nur der erste Eindruck bei der Lektüre entgegen, die Einheitlichkeit des EvPhil wird in der Forschung oft bestritten, wie oben in 1.1.2. dargestellt wurde. Es ist daher sinnvoll, einen größeren Zusammenhang aufeinanderfolgender Abschnitte zu wählen, von dem ausgehend andere Passagen innerhalb des EvPhil verglichen werden können. Als eine geeignete Textgrundlage haben sich im Verlauf der Arbeit die Abschnitte #20 bis #27 erwiesen, in denen alle hier anvisierten Themenbereiche berührt werden. Ein Zugang zum Abschnitt #20 lässt sich am besten aus #26a gewinnen, weshalb #20 im Anschluss an #26a in die Überlegung einbezogen wird.¹ Die auf #21 folgenden

¹ Ähnliche Textabgrenzungen finden sich in der Literatur: Sfameni Gasparro, Vangelo, S. 4129 bezeichnet #19 bis #25 als „un blocco sufficientemente omogeneo“. Borchert sieht in #21 den Anfang einer größeren Texteinheit, die bis #31 reicht, sich seiner Ansicht nach jedoch nicht primär auf die Frage der Sakamente bezieht, sondern auf „the person of the alien messenger“ und „three aspects of his message“ (Analysis, S. 52). Innerhalb dieser Einheit bilden nach Borchert (1.) #21 bis #24, (2.) #25 bis #27 und (3.) #28 bis #31 Untereinheiten, die (1.) „The mystery of the Resurrection and the Soul“ (ebd., S. 106), (2.) „The Mystery of the Hidden and the Revealed“ (ebd., S. 130) und (3.) „The Mysterious Nature and Manner of Spiritual Birth“ (ebd., S. 138) zum Gegenstand haben. Wie Borchert nimmt auch Schenke, Philippus, S. 255 zwischen #27 und #28 eine größere Zäsur an.

Abschnitte haben nicht nur den inhaltlichen Vorteil, besonders reich an Verweisen zu sein, sondern auch den praktischen, dass der Erhaltungszustand der betreffenden Papyrusseiten relativ gut ist. Zudem hat vor allem der Abschnitt #23 in der bisher geleisteten Forschung zum EvPhil besondere Aufmerksamkeit erfahren, was die Auswahl dieses Textkomplexes zusätzlich nahe gelegt hat.

Um dem Leser die Einordnung der interpretierten Abschnitte in den Kontext zu erleichtern, werden die Abschnitte #20 bis #27 hier zunächst zusammenhängend wiedergegeben.

#20 Christus hat jeden einzelnen in sich: sowohl Mensch, als auch Engel, als auch Geheimnis und den Vater.

#21 Diejenigen, die behaupten, dass der Herr zuerst gestorben und (dann) auferstanden sei, irren sich. Denn er ist zuerst auferstanden und (dann) gestorben. Wenn einer nicht zuerst die Auferstehung erlangt, muß er dann nicht sterben? So wahr Gott lebt, würde jener st(erben).

#22 Niemand wird eine bedeutende und wertvolle Sache in einem bedeutenden Gegenstand verbergen. Aber oft hat jemand unzählige Zehntausende in einen Gegenstand vom Werte eines Hellers gelegt. Entsprechend verhält es sich mit der Seele. Sie ist eine wertvolle Sache und geriet in einen geringwertigen Leib.

#23a Einige fürchten sich davor, entblößt aufzuerstehen. Deswegen wollen sie auferstehen im Fleisch. Und sie wissen nicht: Die mit dem Fleisch bekleidet sind, sind es, die entblößt sind; die sich (von ihm) entblößen können, sind es, die nicht entblößt sind.

#23b „Fleisch und Blut werden das Reich Gottes nicht erben“. Welches ist das (Fleisch), das nicht erben wird? Das (Fleisch), das wir an uns tragen! Welches aber ist das, das erben wird? Es ist das (Fleisch) Jesu—nebst seinem Blut! Deswegen sagte er: „Wer mein Fleisch nicht essen wird und nicht trinken wird mein Blut, hat kein Leben in sich“. Was bedeutet das? Sein Fleisch ist das Wort und sein Blut ist der Heilige Geist. Wer diese empfangen hat, hat Nahrung und hat Trank und Kleidung.

#23c Ich tadle die anderen, die sagen, dass es (das Fleisch) nicht auferstehen kann. „Ei, wirklich? Sind denn beide im Unrecht?“ Du sagst: „Das Fleisch wird nicht auferstehen“. Aber sage mir, was (ist es dann), das auferstehen wird, damit wir dich respektieren! Du sagst: „Der Geist im Fleisch. Und außerdem ist dieses andere Licht im Fleisch“. Ein Wort ist dieses andere, das im Fleisch ist: Was du auch nennen wirst, du nennst doch nichts, was außerhalb des Fleisches wäre. Es ist nötig, in diesem Fleisch aufzuerstehen, weil jede Sache sich in ihm befindet.

#24 In dieser Welt sind die, die die Kleider anziehen, besser als die Kleider. Im Himmelreich sind die Kleider besser als die, die sie angezogen haben.

#25 Durch Wasser und Feuer wird alles gereinigt—das Sichtbare durch das Sichtbare, das Verborgene durch das Verborgene. Es gibt etwas, das verborgen ist durch das Sichtbare. Es gibt Wasser im Wasser; es gibt Feuer im Salböl.

#26a Jesus hat sie heimlich getragen, sie alle. Denn er zeigte sich nicht so, wie er war; sondern, er zeigte sich so, wie sie ihn würden sehen können. Diesen allen aber zeigte er sich: Er zeigte sich den Großen als Großer. Er zeigte sich den Kleinen als Kleiner. Er zeigte sich den Engeln als Engel und den Menschen als Mensch. Deswegen verbarg sich sein Logos vor einem jeden. Die einen sahen ihn, wobei sie dachten, sie hätten sich selbst gesehen. Jedoch als er sich seinen Jüngern in Herrlichkeit auf dem Berge zeigte, war er nicht klein. Er wurde groß, aber er machte auch die Jünger groß, damit sie ihn sehen könnten, als einen, der groß ist.

#26b Er sagte an jenem Tage in der Eucharistie: Der (du) vereinigt ha(s)t den Vollkommenen, das Licht, mit dem Heiligen Geist, vereinige die Engel auch mit uns als den Abbildern!

#27a Achtet das Lamm nicht gering! Denn ohne es gibt es keine Möglichkeit, den König zu sehen.

#27b Niemand wird beim König eintreten dürfen, wenn er nackt ist.

2.2. AUFERSTEHUNG UND SAKRAMENT: #21 BIS #24

2.2.1. *Die Fragestellung*

In den Abschnitten #21 bis #24 werden zunächst kontroverse Punkte des Auferstehungsverständnisses diskutiert, die nun im folgenden Kapitel Gegenstand sind. Diese Aussagen zur Auferstehung sind mit deutlichen Anspielungen auf die Sakramente verknüpft. Bei näherem Hinsehen erweist sich, dass die Abschnitte #21 bis #24 auf zwei Ebenen gelesen werden können, die ineinander verschränkt wurden: einmal auf der Ebene von Aussagen über die Auferstehung und zum anderen der von Aussagen über das Sakrament. Die Analyse der Abschnitte ist von der These geleitet, dass der Philippusevangelist mit Hilfe des Konzeptes der präsentischen Auferstehung ein Argument für die Notwendigkeit der Sakramente entwickelt. Mit einem auf den ersten Blick isoliert wirkenden Textstück über die „Kleider im Himmelreich“ endet die Erörterung über die Auferstehung und #25 bringt mit der Überlegung zum „Sichtbaren“ und „Verborgenen“ in Taufe und Salbung einen Aspekt des sakralen Modells zum Ausdruck, der in #23b und vielleicht auch #22 bereits anklingt. Der Abschnitt #25 wird dann der Ausgangspunkt des nächsten Kapitels 2.3. über „Die doppelte Realität der sakralen Elemente“ sein.

2.2.2. #21: *Die Auferstehung in dieser Welt*

2.2.2.1. *Die Auferstehung des Herrn*

In dem Textabschnitt #21 begegnet dem Leser des EvPhil eine, zumindest aus der Perspektive des Neuen Testamentes paradoxe Aussage zur „Auferstehung“ des Herrn:

#21

Diejenigen, die behaupten, dass der Herr zuerst gestorben und (dann) auferstanden (**τωογηι**) sei, irren sich. Denn er ist zuerst auferstanden (**τωογηι**) und (dann) gestorben....²

Die Bemerkung ist knapp und dunkel.³ Es hat zunächst den Anschein, dass ihr Verständnis spezielle ‘historische’ Kenntnisse über Auferstehung und Tod des Herrn voraussetzt. Allerdings bleibt dem, der nur über die entsprechenden kirchlichen Traditionen⁴ verfügt, unverständlich, welcher Art diese Auferstehung gewesen sein soll, die nicht das (physische) Sterben des Herrn verhinderte, und ebensowenig ist ihm vorstellbar, wann diese rätselhafte Auferstehung vor dem Tod stattgefunden hätte. Wie an anderen Stellen kann es der Philippusevangelist bei einer knappen Anspielung belassen, die seinen ‘eingeweihten’ Adressaten offenbar genügte. Unschwer ist die Polemik gegen kirchliches Christentum zu erkennen,⁵ mit welchem man zwar den Bezug auf Tod und Auferstehung des Herrn teilt, nicht aber das Verständnis dieser Ereignisse. Auch der Abschnitt #21 passt gut zum oben 1.3.4. entworfenen Bild der Adressaten des EvPhil als einer Gruppe innerhalb eines ‘kirchlichen’ Gemeindeverbunds, die sich der Mehrheit gegenüber als Elite begreift. Wer über Sterben und Auferstehen des Herrn im Irrtum ist, zeigt, dass er außerhalb des Zirkels der Wissenden steht. Wenn in dieser Aussage tatsächlich auf ein ganz konkretes Ereignis im irdischen Aufenthalt des Erlösers Bezug genommen werden sollte, hat Schenke sicher Recht, wenn er feststellt, dass es „nach der Gesamthaltung des EvPhil“ nahe liegt, „nach der Vorstellung von einem Akt zu suchen, die im Prinzip

² NHC II p. 56,15–18: οετκω πηοс ρе апхоеи ноу πифори агω афтвоуи сеρгиана. афтвоуи гар πифори агω афиоу... (Schenke 22; Übers. 23).

³ Vgl. Isenberg, Coptic Gospel, S. 306: der Kommentar zur Auferstehung Christi sei „riddle-like“.

⁴ Die ‘kerygmatische Tradition’ 1 Kor 15, 3f: ‘gestorben—begraben—auferweckt’; vgl. Brandenburger, Auferstehung, S. 21.

⁵ Vgl. Schenke, Philippus, S. 225 und ders., Exegese, S. 129; Lona, Auferstehung, S. 244; Isenberg, Coptic Gospel, S. 306; Buckley, Conceptual Models, S. 4186.

nicht gegen die kanonischen Evangelien (...), sondern durch entsprechende (Um-) Deutung derselben gewonnen worden sein kann,...“. Welches Ereignis aus dem neutestamentlichen Leben Jesu allerdings gemeint ist, muss offen bleiben.⁶ Sehr gut denkbar ist jedoch die Verklärung Jesu.⁷ Zum einen, weil die Verklärungsszene im EvPhil selbst im Folgenden (in #26a) aufgegriffen wird, zum anderen, da bereits in Mt 17,9 und Mk 9,9 die Verklärung mit der Auferstehungsthematik verknüpft ist und in Mk 9,10 die Jünger nach ihrem Abstieg vom Berg der Verklärung ausdrücklich von der Frage beunruhigt werden, was es bedeuten soll, das ‘Von-den-Toten-Auferstehen’ ($\tauί \; \dot{\epsilon}\sigma\tauιν \; \tauό \; \dot{\epsilon}\kappa \; \nu\epsilon\kappa\rho\omega$ $\dot{\alpha}\nu\alpha\sigma\tau\eta\omega\alpha\iota$).⁸

2.2.2.2. *Die gegenwärtige Auferstehung der Christen*

Auch ohne das zugrundeliegende Ereignis im Leben Jesu zu kennen, ist ein Verständnis des Abschnitts möglich. Der Kontext macht deutlich, dass es nicht eine ‘christologische’ Aussage sein kann, um welche es in #21 geht. Die so knappe Andeutung über das „Auferstehen“ ($\tau\omega\gamma\eta$) Jesu führt die Adressaten weiter zu einer Bemerkung über die Auferstehung ($\alpha\eta\alpha\sigma\tau\alpha\zeta\iota\zeta$) des Menschen:⁹

⁶ Schenke, Philippus, S. 226 und ders., Exegese, S. 130.

⁷ Mt 17,1–9; Mk 9,2–9; Lk 9,28–36; vgl. 2 Petr 1,18; ActPetr 20 (Lipsius 67,11–67,20; Übers. Schneemelcher 275); Tert., Carn. Chr. 24,3 (Kroymann 916,18–25).

⁸ Hierfür spräche unter Umständen auch das sog. „Unbekannte Berliner Evangelium“ (UBE). Dort wird die Gethsemaneperikope der kanonischen Evangelien mit der Verklärung Jesu verbunden (vgl. p. 100,33; Hedrick/Mirecki 34): „auf dem Berge“ ($\epsilon\kappa\eta\pi\pi\tau\omega\gamma$); zum Bezug zur Verklärungsszene vgl. Klauck, ebd., S. 45; Frey, ebd., S. 82,93. In diesem Kontext kann die Verklärung wie ein Ostern vor dem Kreuztod erscheinen. Schenke, Philippus, S. 226 und ders., Exegese, S. 130 denkt an die Kreuzigung Jesu, die, „in Anknüpfung oder Analogie zum johanneischen Verständnis der Kreuzigung als $\dot{\nu}\psi\omega\theta\eta\omega\alpha$ und $\delta\dot{\alpha}\xi\alpha\sigma\theta\eta\omega\alpha$, als Himmelfahrt Jesu vom Kreuz“ gedeutet sei, wofür er valentinianische Parallelen heranzieht. Ebenso Painchaud, Le Christ vainqueur, S. 391. Dass Golgatha für das EvPhil grundsätzlich von Bedeutung ist, können die Anmerkungen zum Kreuzholz ($\wp\epsilon$) in #91, das Zitat der synopt. Passionserzählung Mk 15,34 par in #72a, sowie die Bezeichnung Jesu als „ausgebreitet“ ($\pi\omega\rho\varphi \; \epsilon\kappa\omega\lambda$) in #53 belegen. Zandee, Opstanding, S. 363 denkt an die Taufe Jesu im Jordan. Sämtliche Ereignisse im irdischen Leben des Erlösers haben keine Bedeutung in sich selbst, sondern als ‘Symbole’ geistiger Ereignisse; vgl. Thomassen, Spiritual Seed, S. 95.

⁹ Die hier abgebildete Unterscheidung von „Auferstehen“ ($\tau\omega\gamma\eta$) des Herrn und „Auferstehung“ ($\alpha\eta\alpha\sigma\tau\alpha\zeta\iota\zeta$) des Menschen ist möglicherweise nicht bedeutungslos. Zwar kann auch von den Christen gesagt sein, dass sie „auferstehen“ ($\tau\omega\gamma\eta$), so in #23a.c und #90a, dennoch ist es auffällig, dass $\alpha\eta\alpha\sigma\tau\alpha\zeta\iota\zeta$ stets auf die Auferstehung der Gläubigen, nicht aber auf die (historische) Auferstehung des Herrn bezogen ist.

#21

... Wenn einer nicht zuerst (*πιψορπι*) die Auferstehung (*αναστασις*) erlangt, muß er dann nicht sterben (*φιλανογ αη*)? So wahr Gott lebt, würde jener st(erben).¹⁰

Der einleitende Satz zum Auferstehen des Herrn, der Teil des Sonderwissens ist, das Verfasser und Adressaten teilen, geht über zu einer „generalisierenden Aussage“.¹¹ Wer die richtige Kenntnis über das Wirken des Herrn hat, so scheint der Verfasser hier sagen zu wollen, erkennt auch die Notwendigkeit für jeden einzelnen, „zuerst“ (*πιψορπι*) die Auferstehung zu erlangen, um nicht zu sterben. Das Anliegen, die Auferstehung „zuerst“, also in der Welt, zu erlangen, wird im EvPhil mehrmals wiederholt. Beinahe wörtlich kehrt dieser Gedanke aus #21 in #90a wieder:¹²

#90a

Diejenigen, die behaupten, dass sie zuerst (*πιψορπι*) sterben und (dann erst) auferstehen werden (*τωογη*), irren sich. Wenn sie nicht zuerst die Auferstehung (*αναστασις*) empfangen, solange sie noch leben, werden sie, wenn sie sterben, nichts empfangen.¹³

Dieser Abschnitt übergeht den einleitenden Hinweis auf das Schicksal des Herrn aus #21 und beschränkt sich auf eine warnende Aussage gegen solche Christen, die einer irreführenden Meinung über ihre Auferstehung erlegen sind. Eine weitere ähnliche Äußerung zu diesem Gegenstand findet sich im Abschnitt #63c. Hier fehlt nicht nur die vorbildliche Auferstehung des Herrn, sondern auch das Paradox der Auferstehung vor dem Tod. Stattdessen wird eine ausdrückliche Mahnung an die Adressaten gerichtet: „Solange wir uns in dieser Welt befinden, *ist es nötig für uns*, uns die Auferstehung zu erwerben...“.¹⁴ Eben der nämliche Appell ist aber auch aus den knappen Andeutungen in #21 herauszuhören. Die rhethorische Frage, ob man nicht sterben

¹⁰ NHC II p. 56, 18–20: *ετη σγα κπε ταναστασις πιψορπι φιλανογ αη. φοη* *πιδι πιογτε περε πη παμ.* (Schenke 22; Übers. 23).

¹¹ Klauck, Apokryphe Evangelien, S. 172.

¹² Sevrin, Pratique et doctrine, S. 78. 202, Anm. 62 spricht von Dubletten. Isenberg, der das Kompositionsprinzip des Philippus als „dissecting“ und „distribution“ ursprünglich zusammengehöriger Textstücke beschreibt (siehe dazu oben 1.3.1.), will in #90a die Fortsetzung von #21 sehen (Coptic Gospel, S. 34. 306). Vgl. Klauck, Apokryphe Evangelien, S. 172: #21 enthält die „Tendenz zu einer generalisierenden Aussage (...). Durchgeführt wird die Verallgemeinerung dann gegen Ende des Werkes in § 90a“.

¹³ NHC II p. 73,1–5 (Schenke 54; Übers. 55, stellenweise abgeändert).

¹⁴ NHC II p. 66,16–18 (Schenke 42; Übers. 43, stellenweise abgeändert): *γως* *ενψοοπ 2η πεεικονιос φηε ερон εχпо παп πтанасстасис...*

werde (ζηλανού αὐτόν), wenn man nicht „zuerst“ die Auferstehung hat¹⁵ und die feierlich durch Anrufung Gottes bekräftigte Feststellung, man würde gewiss sterben, enthält deutlich die Aufforderung, die Auferstehung jetzt zu erwerben. Wenn es sich aber bei der zunächst überraschenden Feststellung, weder beim ‘Herrn’ (#21) noch bei den Christen (#90a) sei der irdische Tod die Voraussetzung der Auferstehung letztlich um einen „dringenden Appell an die Adressaten“¹⁶ handelt, so steht nicht so sehr die Frage, wann der Herr auferstanden sei, im Vordergrund des Textstücks #21, sondern weitaus interessanter ist, wann der Christ, oder besser, *wie* er die Auferstehung erlangen soll.

2.2.2.3. *Was meint „Auferstehung“ in #21?*

Die einleitende Erwähnung des Sterbens Christi, welche ohne Zweifel den geschichtlichen Tod auf Golgatha meint, könnte zunächst dazu verleiten, auch das Sterben am Ende des Abschnitts als biographisches Datum zu verstehen. Das Sterben, welches demjenigen droht, der nicht vor seinem physischen Tod die Auferstehung erlangt, muss jedoch eine über diesen physischen Tod hinausgehende Dimension besitzen. Nur

¹⁵ Der Ausdruck ζηλανού αὐτόν wäre auch „er wird nicht sterben“ zu übersetzen; so beispielsweise Layton, Gnostic Scriptures, S. 332; De Catanzaro, Gospel, S. 40; Ménard, L’Évangile, S. 57. Hieraus ergeben sich aber erhebliche Schwierigkeiten. Erstaunlicherweise ist der Text des #21 vom Schreiber nicht zu Ende gebracht. In der Zeile p. 56, 20 befindet sich eine Lücke, die Platz lässt für etwa zwei Buchstaben (Till 75 meint drei):...ηερε πη παμ—; vgl. Facsimile Edition, S. 68. Nach dem vorangegangenen „er wird nicht sterben“ würde man eigentlich ‘So wahr Gott lebt, er wird *nicht* sterben’ (ζηλική πᾶσι πιούγτε ηερε πη πανού αὐτόν) erwarten, allerdings reicht der Platz keinesfalls für vier Buchstaben. Die mögliche Ergänzung μού bringt die beiden letzten Aussagen des Abschnitts allerdings in Widerspruch zueinander: „er wird nicht sterben . So wahr Gott lebt, dieser würde sterben“. Isenberg, Gospel, S. 153, Anm. zu 56, 20 hält die Bedeutung beider Varianten für „very obscure“. Kasser, L’Évangile, S. 410 schlug vor, das αὐτόν zu ζηλική zu ziehen: „si quelqu’un n’acquiert pas d’abord la résurrection, il mourra; s’il ne vivait pas, Dieu...“; vgl. ders. L’Évangile (1970), S. 27 mit Anm. 2; αὐτόν wird jedoch üblicherweise nachgestellt. Mit Leipoldt/Schenke, Koptisch-gnostische Schriften, S. 42 hatte Wilson, Gospel, S. 86 sich dafür entschieden, die Negation αὐτόν in p. 56,19 einfach zu tilgen; dagegen wendet sich Barns, Rezension zu Wilson, S. 498. Die beste Lösung des Problems scheint, wie auch Schenke, Philippus, S. 227 (= Exegese, S.130f) überzeugend darlegt, die durch Till 75 zu sein, wonach die der Anrufung Gottes vorausgehende Bemerkung (ζηλανού αὐτόν) als Frage aufzufassen ist: „muß er dann nicht sterben?“ Die Bekräftigung am Ende kann somit positiv formuliert sein: „So wahr Gott lebt, würde jener sterben“; mit Till auch Borchert, Analysis, S. 121. Diese Lösung ist von Wilson, Gospel, S. 86 als „less probably“ abgelehnt worden, ebenso schließlich von Isenberg, Gospel, S. 153, obwohl Isenberg sich in seiner Dissertation von 1968 (Coptic Gospel, 306. 339. 357. 415) noch für eine Übersetzung „as a rhetorical question (ebd., S. 415) entschieden hatte.

¹⁶ Schenke, Philippus, S. 228 und ders., Exegese, S. 131.

so ist verstehbar, was „Auferstehung“ in Abschnitt #21 und darüber hinaus an anderen Stellen des EvPhil meint. Vor dem Hintergrund der neutestamentlichen Schriften ließe sich argumentieren, dass der eigentliche Tod der Verlust des Heils ist und somit „Auferstehung“ mit dem Zugang zum Heil beginnt. Dieser Zugang wird nach dem Neuen Testament in der Hinwendung zu Jesus und seiner Botschaft eröffnet. Diese Hinwendung, und mit ihr dann auch die sie dokumentierende Taufe, kann als eine im Leben geschehene, gegenwärtige Auferstehung gedeutet werden.¹⁷ Während dieser Gedanke größtenteils durch den Vorbehalt des Vorläufigen, noch Einzulösenden deutlich eingeschränkt wird, ist er im gnostischen Umfeld radikalisiert.¹⁸

Es ist das für die Gnosis charakteristisch, dass der Mensch die Erlösung in der Erkenntnis seiner Identität mit dem Göttlichen findet,¹⁹ einer Erkenntnis, die sich notwendig zu seinen Lebzeiten in dieser Welt ereignen muss. Indem er sich an seine göttliche Herkunft erinnert und so seine Fremdheit in der Welt wahrnimmt, ist der Gnostiker der Gefangenschaft durch die Berherrscher der Welt bereits entronnen und sein physischer Tod nur noch eine vergleichsweise unbedeutende Episode

¹⁷ Insbesondere in der paulinischen und johanneischen Literatur, so Brandenburger, Auferstehung, S. 22; vgl. ebd., S. 27: der „Gedanke der gegenwärtigen Auferstehung“ ist „in hellenistisch-jüdischen Christengemeinden mindestens ebenso alt, wenn nicht älter..., als jene apokalyptische Konzeption der zukünftigen Auferstehung.“ Zur Verbindung von Taufe und Auferstehung in der paulinischen Tradition (Röm 6,3f; Eph 2,5f; Kol 2,12f. 3,1) als Voraussetzung des gnostischen Verständnisses vgl. Haardt, Abhandlung II, S. 255f; Peel, Gnosis und Auferstehung, S. 148f, Anm. 122.

¹⁸ Vgl. Helderman, Anapausis, S. 340: „Im gnostischen Denken fehlt nämlich die neutestamentliche Spannung zwischen dem *Schon* der Erlösung und dem *Noch-Nicht* der Vollendung,...“; Ebenso Brandenburger, Auferstehung, S. 28: „Die gnostischen Belege setzen... eine eigenständige Radikalisierung voraus;.... In der gegenwärtigen Auferstehung wird dann nicht mehr nur das Irdische, sondern die Welt überhaupt proleptisch überstiegen.“ Gegen solche Radikalisierung wenden sich kirchliche Autoren wie der Verfasser der Pastoralbriefe. Dass die Auferstehung „schon geschehen“ sei, weist 2 Tim 2,18 als irrite Meinung der gegnerischen Lehrer Hymenäus und Philetus (2, 17) ab (λέγοντες[τὸν] ἀνάστασιν ἥδη γεγονέναι). Zu „gnostischer“ Eschatologie in der neutestamentlichen Literatur vgl. Peel, Gnostic Eschatology, S. 162–165. Besonders nahe bei der in EvPhil #21 zum Ausdruck gebrachten Auferstehungsvorstellung liegt die des „Briefes an Reginos“ (NHC I,4), denn auch Reginos hat nach Aussage des Absenders „schon die Auferstehung“ (ἀγώ ηλθ ούπτεκ τίμεγ πταναστασις), so p. 49,13–16 (Peel 154; Übers. Schenke 52); vgl. p. 49,25–31 (Peel 154.156). Peel hat eine Reihe von weiteren Belegen für die gnostische Vorstellung von der Auferstehung in diesem Leben in seinem Kommentar zu Reginos 49, 15f gesammelt: Peel, Treatise, S. 205–206; vgl auch Peel, Gnostic Eschatology, S. 150–153; Belege auch bei van Unnik, Newly Discovered, S. 161–162; MacDonald, There is no Male and Female, S. 52.

¹⁹ Vgl. Punkt 7 im Motivkatalog des typologischen Gnosismodells von Marksches, Art. Gnosis/Gnostizismus II, Sp. 1045. Entsprechend im Motivkatalog von Ulrich, Christentum I, S. 277.

seiner Erlösung. Im Augenblick der Erkenntnis ist das Wesentliche für den Gnostiker bereits geschehen.²⁰ Allerdings ist es dem Menschen in der Welt unmöglich, dieses Wissen allein aus sich selbst zu gewinnen. Die Erlösung geschieht durch den „Ruf“, das offenbarende Wort eines Erlösers, welches den Gerufenen aus dem Rausch- oder Schlafzustand dieser Welt weckt und ihm die Erkenntnis vermittelt.²¹ Auch in EvPhil #21 scheint angedeutet, dass es letztlich „der Herr“ ist, dessen Vorbild die irrtumsfreie Kenntnis über die Auferstehung vor dem Tod gewährt und der so ein neues Bewußtsein der Erlösung eröffnet.²²

²⁰ So ist es der berühmten Stelle Clem., exc. Thdot. 78,2 zufolge nicht allein das Taufbad, das aus der Weltverfallenheit (78,1: Εἰμαρμένη) befreit, sondern wesentlich die „Erkenntnis“ (γνῶσις) dessen, „wer wir waren, was wir wurden, wo wir waren,...“ (Sagnard 202). Auch in Rheg. 49, 13–16 (Peel 154), scheint die Auferstehung (τάκτας τάξις) eine neue Sicht der Dinge, jenseits von „Teilungen und Fesseln“ (πίερις ποιητής) zu meinen. Ausdrücklich sagt Iren., haer. II 31,2 (Rousseau 330,68–69; Übersetzung Brox 270,18f), die „Auferstehung von den Toten“ sei für die Gnostiker „die Erkenntnis dessen, was sie Wahrheit nennen“ („esse autem resurrectionem a mortuis agnitionem eius quae ab eis dicitur veritatis“). Eine ähnliche Vorstellung liegt vermutlich auch der von Iren., haer. I 23, 5 (Rousseau 320,101–104) unter Umständen missverstandenen Lehre der Schüler des Menander zugrunde: „Seine Schüler erlangen die Auferstehung durch die Taufe auf ihn und können von da an nicht mehr sterben, sondern bleiben, ohne alt zu werden, und sind unsterblich.“ (Übers. Brox 295); vgl. Just., 1 apol. 26,4 (Goodspeed 43). Zu weiteren Belegen aus Tertullian: Haardt, Abhandlung II, S. 243–244. Rudolph, Die Gnosis, S. 133 kommentiert das gnostische Konzept: „Gegenwart und Zukunft des Heils werden... in den gnostischen Texten oft sehr eng miteinander verbunden. Der Gnostiker ist schon ein Erlöster, obwohl die Vollendung der Erlösung noch aussteht. Die Ablegung der Unwissenheit verbürgt ihm die Freiheit.“ (vgl. ebd., S. 132–137). Ähnlich Klauck, Umwelt II, S. 175: „Obwohl auch für den Gnostiker manches noch aussteht, wird doch Erlösung im Erkenntnisvorgang in der Gegenwart weitgehend schon realisiert“; ebd., S. 182: „Auferstehung“ kann „metaphorisch verstanden“ werden „als Bild für den Erkenntnisvorgang“; Gaffron, Apologie, S. 219: „der Vollzug der Erkenntnis ist Auferstehung vom Tode“; Zandee, Gnostische Eschatologie, S. 94: „Auferstehung ist nicht ein historisches Geschehen am Ende der Zeit, sondern es ist eine innere Transformation des Menschen“.

²¹ Vgl. Rudolph, Die Gnosis, S. 138–S. 140; Klauck, Umwelt II, S. 175f. Vgl. auch Punkt 6 im Motivkatalog des ‘typologischen’ Gnōsismodells von Marksches, Art. Gnōsis/Gnostizismus II, Sp. 1045; entsprechend Ulrich, Christentum I, S. 277. Zum Motiv des Schlafes vgl. Gaffron, Apologie, S. 218; Zandee, Gnostic Ideas, S. 40; Jonas, Gnōsis I, S. 113–115 (allerdings in erster Linie mit Beispielen der mandäischen Literatur). Markante Textbeispiele sind der „Weckruf“ in AJ (NHC II p. 31,18–19; Waldstein/Wisse Synopsis 80) oder in ApcAd (NHC V p. 66,1–2; MacRae 158/159); ausführlich über Schlaf, Traum und Erwachen: EvVer (NHC I p. 29,8–30,14; Attridge/MacRae 98,100); vgl. auch den Brief des Königs an seinen Sohn in der ägyptischen Fremde im „Perlenlied“, ActThom. 110: ἀνάσθητι καὶ ἀνάνηψον ἐξ ὑπου (Bonnet 221,21–22). Weitere Belege bei MacRae, Sleep and Awakening, S. 503–504.

²² Iren., haer. I 24,4 berichtet über die Basilidianer, dass sie aufgrund ihres Wissens über den Erlöser von den Schöpfermächten der Welt befreit seien: „Eliberatos igitur eos qui haec sciunt a mundi fabricatoribus principibus;“ (Rousseau 328,78–79).

Die Vorstellung von der erlösenden Erkenntnis im Sinn der skizzierten gnostischen Auferstehungsdeutung ist auch im EvPhil zu finden. Ausdrücklich heisst es im Textstück #110a mit Worten aus Joh 8,32: „Wer die Erkenntnis der Wahrheit (τηνωσις ητηε) besitzt, ist frei...“. Die freimachende Erkenntnis findet ganz offensichtlich während des irdischen Lebens statt, denn in #110 wird erklärt, diese Erkenntnis bewahre davor, zu sündigen: „Der Freie aber sündigt nicht“.²³ Als einen Ausspruch des „Logos“ zitiert das Textstück #123d die Stelle Joh 8,32 wörtlich: „Das Wort sagte: ‘Wenn ihr die Wahrheit erkennt, wird die Wahrheit euch frei machen’. (...) Die Erkenntnis ist Freiheit.“ Da die Wahrheit im selben Abschnitt mit „unserer Vollendung“ (πιπιληρωμα) zusammengebracht wird, ist auch hier davon auszugehen, dass die gegenwärtige Auferstehung durch Erkenntnis gemeint ist. Entsprechend ist wenig zuvor vom Gegenteil der Erkenntnis, der „Unwissenheit“, gesagt, dass sie „im [Tode] enden“ wird.²⁴

Nahe an die Bildsprache von #21 führt auch der Abschnitt #4 heran, der die gleiche Idee der existenzverändernden Wahrheit zum Ausdruck bringt. Dort ist gesagt, „ein heidnischer Mensch“ könne nicht sterben, da er ja „niemals gelebt habe“, nur „wer zum Glauben an die Wahrheit gekommen ist“, „hat das Leben gefunden“ und ist daher „in der Gefahr, zu sterben. Denn; er lebt, seit Christus gekommen ist.“²⁵ An

²³ NHC II p. 77,15–17: πετεγῆτας ἦμας πιτηκωσις πτηνες ου ελεγθερος πε πελεγθερος αε μαρπιοε (Schenke 64); vgl. Schenke, Philippus, S. 476. Die johanneische Aufforderung γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς wird an dieser Stelle im EvPhil zur γνῶσις τῆς ἀληθείας zugespitzt.

²⁴ NHC II p. 84,7-9: πεκάχ πᾶι παλος κε ετεπήνων σογων ταληθεια ταληθεια ιάρ τηνε πελεγυθερος... τρηνωσις ογελαγυθερια τε... und p. 83, 32: τηπτατσογιν [εε]ιαψε απ[ηογ] (Schenke 74; Übers. 75); vgl. Rudolph, Die Gnosis, S. 133, der auf das Zitat Joh 8,32 in EvPhil #123d im Zusammenhang der gegenwärtigen Auferstehung verweist; ebenso Zandee, Opstanding, S. 376.

²⁵ NHC Π p. 52,15–19: οὐρεθνικός ἥρωμε ναύηου πιπεφωη γαρ ενε2
γιη εψηναογ πενταχπτεγε ετηε αψηη αγω παι φιληγηεγ εηογ. ψηο2
γαρ κηηπηοογ πηα πηηε ει (Schenke, 14). Zur Abgrenzung des #4 vgl. Bauer,
Rezension zu Till, 237–338. Ménard, L’Évangile, S. 140 zieht vor allem diese Stelle
#4 zur Deutung des #21 heran und übersetzt den Schluss von #21 daher: „Si
quelqu’un n’acquierte pas la résurrection d’abord, il ne mourra pas, car, -aussi vrai
que Dieu est vivant, il serait (déjà) mort.“ (ebd., S. 57; Hervorhebung von mir, HS).
Auch Borchert, Analysis, S. 118 erwägt für #21 die Interpretation als „a reassertion
of the thesis stated in log. 4.“ Erstmals hatte Barns in seiner Rezension zu Wilson,
S. 498 auf #4 verwiesen. Allerdings ist die von Ménard vorgeschlagene Übersetzung
„il serait (déjà) mort“ nicht wahrscheinlich, da sie im koptischen Text ein Qualitativ
voraussetzen würde: ηερε πη η(οουτ). Für die nötigen 4 Buchstaben οουτ nach
η ist jedoch in der Lücke kein Platz. (Diesen Hinweis verdanke ich einem Gespräch
mit H. M. Schenke).

dieser Stelle steht statt der erweckenden Erkenntnis das johanneische πιστεύειν.²⁶ Der *Glaube an die Wahrheit*, der Leben schlechthin gewährt, ein Leben, dessen Alternative der wirkliche Tod ist, war zumindest für den Kompilator des EvPhil gleichbedeutend der „*Erkenntnis der Wahrheit*“, von der in #110a und #123d die Rede ist. Vor diesem Hintergrund ist es durchaus nahe liegend, mit Borchert die „Auferstehung“ in #21 als „the awakening of the soul“²⁷ zu verstehen.

Wenn der Verfasser des EvPhil die Auferstehung „zuerst“ einfordert, konnte er also mit dem Einverständnis seiner Adressaten rechnen. Er und seine Adressaten verstehen sich als Angehörige derselben Elite und teilen das Wissen um das eigentliche „Auferstehen“ des Herrn. Umsomehr verwundert es aber dann, dass auf eine solcherart unter den gnostischen Adressaten übliche Anschauung der in #21 vorhandene Appell gerichtet sein sollte. Ein solcher Appell wäre gegenüber großkirchlichem Publikum denkbar, sollte aber die Annahme eines innern gnostischen Diskurses richtig sein, so müsste es um mehr gehen, als nur darum, den aus „*Erkenntnis*“ (#110 und #123d) oder „*Glauben*“ (#4) resultierenden Zustand der Erweckung bewusst zu machen. Die Elitegruppe bezieht ihr Selbstverständnis ja gerade aus dem Besitz eines durch Erkenntnis veränderten Bewußtseins.

Der Philippusevangelist muss mit „die Auferstehung erlangen“ (χρε τανακτασις) in #21 etwas anderes sagen wollen als er mit „zum Glauben kommen“ (πιστεγη) in #4 sagt. Das ist durch den Vergleich der beiden Textstücke zu zeigen. Während nämlich einer, der nicht glaubt, also „ein heidnischer Mensch“, #4 zufolge, überhaupt nicht sterben kann, wird der, welcher die Auferstehung nicht rechtzeitig erlangt, nach #21 mit Sicherheit, „so wahr Gott lebt“, sterben. In Abschnitt #21 wendet sich der Verfasser des EvPhil an solche, die sterben können, die also im Sinne von #4 bereits „glauben“ oder, nach #110 und #123d, die „*Erkenntnis*“ der „Wahrheit“ besitzen. Es darf somit nicht übersehen werden, dass der Abschnitt #4 außenstehende Heiden anvisiert, während Abschnitt #21 schon Fortgeschrittene voraussetzt, das heißt Christen, für welche Tod und Auferstehung des Herrn eine

²⁶ Vgl. Borchert, Analysis, S. 70, Anm. 1; zustimmend Schenke, Philippus, S. 153. In den oben herangezogenen Abschnitten #110 und #123d spielen beim Zitat von Joh 8,32 die für den johanneischen Kontext charakteristischen Verweise auf den Glauben, Joh 8, 31.45f, keine Rolle.

²⁷ Borchert, Analysis, S. 121. Allgemein für gnostische Texte formuliert ähnlich Zan-dee, Gnostic Ideas, S. 69: „Awakening to knowledge is the spiritual resurrection“.

Bedeutung haben.²⁸ Das Erlangen der Auferstehung, wie es in #21 verstanden werden soll, ist nicht darauf ausgerichtet, das Leben erst zu gewähren, sondern darauf, den in #4 beschworenen Verlust des Lebens zu verhindern.

Zusammenfassend ist bis hierher zu sagen, dass der Verfasser von #21 die von ihm angemahnte „Auferstehung“ unübersehbar von der kirchlicherseits gelehrten Auferstehung absetzt, indem er die Deutung als ein zeitliches Ereignis nach dem Tode zurückweist. Jedoch auch von einem qualitativen Verständnis, wie es in den Texten #110a, #123d und #4a zum Ausdruck kommt, ist die Auferstehung in #21 zu unterscheiden. Die Adressaten des EvPhil sind keine Kirchenchristen, denen gegenüber es sinnvoll wäre, tiefere Erkenntnis einzufordern. Der Gegenstand des Appells in #21 muss geeignet sein, das Selbstverständnis der elitären Adressaten zu treffen. Fährt man mit der Lektüre der folgenden Abschnitte fort, so wird deutlich, dass die Rede von der Auferstehung dort mit einem in gnostischem Umfeld tatsächlich kontroversen Thema verknüpft ist, nämlich der Frage nach der Heilsrelevanz sakramentaler Riten.

2.2.2.4. Die sakmentale Vermittlung der Auferstehung

Um die Absicht in #21 wahrnehmen zu können, ist es nötig, einen ersten Blick auf die anschließenden Abschnitte vorauszuwerfen. An der Oberfläche hat es den Anschein, dass zunächst das Thema von Tod und Auferstehung aus #21 weitergeführt würde, zum einen mit einer Überlegung zum Leib (σῶμα) als Behälter der Seele (τύχη) in #22 und zum anderen, in #23, mit einer ausführlichen Erörterung über die Bedeutung des Fleisches (cἀρῥ) für das „Auferstehen“ (τωογιι) des Menschen.²⁹ Unter dieser Oberfläche aber können beide Texte als Anmerkungen zur Sakramentsproblematik gelesen werden, wie im Folgenden deutlich werden soll. Bereits ohne genauere Kenntnis der

²⁸ Gegen Borchert, Analysis, S. 69, der für #4 annimmt, der Abschnitt reflektiere „a distinction between the Gnostic and the non-Gnostic“. Zwar sind auch hier die Adressaten Gnostiker, (vgl. Wilson, Gospel, S. 66: „For the Gnostic, of course, ‘the truth’ would be the truth of gnosis“), nicht aber der Gegenstand. Die Grenze, um die es geht, ist nicht die zwischen Kirchenchristen und gnostischer Elite, sondern die ‘Basis’-Grenze ‘Getaufte—Nichtgetaufte’: „Both for the Christian and for the Gnostic the life which is life indeed begins with the day Christ came.“ (Wilson, Gospel, S. 67 zu #4b); ähnlich Schenke, Philippus, S. 154.

²⁹ So Borchert, Analysis, S. 115, der „the resurrection and its relationship to the soul“ als Thema dieser Abschnitte sieht.

einzelnen Texte ist wenigstens für #23b ein sakramentstheologischer Bezug zu erraten. Eine Anspielung auf die Eucharistie liegt für die dort aus der johanneischen Brotrede zitierte Aufforderung zum Essen von Jesu „Fleisch“ und zum Trinken seines „Blutes“ nahe. Die sakramentstheologische Erörterung wird unübersehbar in #25 fortgeführt, wo „Wasser“ und „Salböl“ (*xpīchā*) auf Taufe und Salbung verweisen. Der Abschnitt #26b verweist dann auf das dritte Gemeinderitual, mit dem Spezialbegriff *εγχαριτία*, welcher dort das Eucharistiegebet meint. Auch #24, #26a und #27 sind, wie gezeigt werden soll, im Kontext der Auseinandersetzung über die sakramentalen Rituale zu lesen.

Der sakramentale Kontext muss bei der Deutung von #21 mitbedacht werden. Der „dringende Appell“, den H.-M. Schenke in #21 erkennt, richtet sich m. E. auf den Empfang der Sakramente, welcher nach der Konzeption des Philippusevangelisten die Auferstehung gewährleistet. Vermutlich gegen Tendenzen der Adressaten, sich von gemeinschaftsstiftenden Ritualen abzusondern, versucht der Verfasser des EvPhil an eine Deutung des Sakraments heranzuführen, welche ins gnostische Denkmodell integrierbar ist. Indem er in #21 zunächst das gemeinsame spirituelle Auferstehungsverständnis vergegenwärtigt, schafft er sich bei seinen Adressaten eine Argumentationsbasis, von der ausgehend er plausibel machen will, dass die „Auferstehung“ im Sakrament erlangt werden kann. Die in #21 getroffene Aussage über die Auferstehung „zuerst“ (*πιφορπι*), in dieser Welt, kann als eine Art Leitfigur verstanden werden, welche der Auseinandersetzung über Sinn und Bedeutung sakramentaler Riten vorangestellt ist. Diese Einschätzung gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn man einbezieht, dass am Ende des zentralen Abschnitts #23, im Kontext der Aussagen über das eucharistische „Fleisch“ und „Blut“ Jesu, der implizite Appell aus #21 noch einmal wiederholt wird. Die Anspielung ist deutlich, obwohl sie mit einer charakteristisch veränderten Wortwahl erfolgt. Nachdem in #23ab das eucharistische Fleisch Jesu von unserem irdischen Fleisch unterschieden worden war, ist nun nicht mehr vom „Auferstehen zuerst“ (*τωογη πιφορπι*) oder wie #63c formuliert, „in dieser Welt“ (*Ωη πιεεικοσμοс*) die Rede, sondern vom „Auferstehen in diesem Fleisch“ (*τωογη ςη τεειкапз*).³⁰ Es ist, wie sich bei der Interpretation dieses Abschnitts zeigen wird, nicht ohne weiteres klar, ob damit die Auferstehung im irdischen Fleisch dieser Welt gemeint ist oder die

³⁰ NHC II p. 57,18 (Schenke 24).

Auferstehung im sakramentalen Fleisch Jesu. Die Doppeldeutigkeit scheint beabsichtigt zu sein.

Der kundige Adressat des EvPhil konnte schon in #21 mithören, dass es die Sakamente sind, die ihm die Rettung vor dem „wirklichen“ Tod gewähren.³¹ Insofern wird hier vorsichtig das gnostische Theologumenon von der gegenwärtigen Auferstehung korrigiert. Gegenwart der Auferstehung ist für ihn auch, und vielleicht vor allem, mit W. W. Isenberg „assurance and foretaste“, die sakramentale Zusicherung und Vorwegnahme der Auferstehung. Unmittelbar nachvollziehbar wird der Zusammenhang von Sakrament und Auferstehung anhand der Abschnitte #90a und #90b.

#90a

Diejenigen, die behaupten, dass sie zuerst sterben und (dann erst) auferstehen werden, irren sich....

#90b

Ebenso sagen sie auch über die Taufe folgendes: ‘Die Taufe ist groß; denn, wenn man sie empfängt, wird man leben.’³²

Die Vertreter der postmortalen Auferstehung sind mit ziemlicher Sicherheit Angehörige der kirchlichen Mehrheitsgemeinde, der sich der Philippusevangelist zusammen mit seinen Adressaten als Elite überlegen weiß. Im unmittelbaren Anschluss an die Aussage zur Auferstehung wird eine Aussage zur Taufe zitiert, offensichtlich ebenfalls als eine Aussage der Mehrheit.³³ Die Taufe sei groß und gewähre ‘Leben’. Bereits Gaffron

³¹ Ebenso Lona, Auferstehung, S. 242 zu #21: „Bedingung für das Eingehen in diese Ruhe und zugleich Aufgabe in der Zeit des Lebens ist das Erwerben der Auferstehung. Obwohl an dieser Stelle nicht näher erläutert, ist wohl damit der Weg durch die Sakamente gemeint.“ Ebd., S. 243 allgemein zum EvPhil: „Durch die Teilnahme an den Sakamenten erlangt man die Auferstehung schon in diesem Leben.“ Im Wesentlichen zum selben Ergebnis kommt Schenke, Philippus, S. 228: „Jedenfalls kann die Antwort, wenn man sich die Frage stellt, *wie* und *wodurch* denn die Adressaten sich die Auferstehung,... erwerben sollen und können, nur lauten: (natürlich) in der Taufe bzw. in dem gesamten (hier propagierten) Initiationsritus, zu dem die Taufe gehört....“. Sicherlich ist #21 an das *gesamte Ritual* zu denken, aufgrund von #23b vor allem aber an die Eucharistie. Einen unmittelbaren Zusammenhang von gegenwärtiger Auferstehung und Sakamenten sieht auch Desjardins, Sin, S. 94–95: „Several times the author states that people must attain the resurrection before their death (...) he stresses how participation in the sacraments allows them to acquire that resurrection ...“

³² NHC II p. 73,1–8: οὐτέ κανοῦ ἡμῶν καὶ σεβασθεῖς... ταῖς τε φεοῖς εὔχω μηδεπιλαπίσθαι εὔχω μηδεπι οὐτέ πιεπιλαπίσθαι καὶ εὐφαντίτηρε σεβασθεῖς (Schenke 54; Übers. 55).

³³ Selbst, wenn man mit einer deutlichen Zäsur zwischen #90a und #90b rechnet

hatte zu dieser Stelle richtig bemerkt, dass der Philippusevangelist hier nicht beabsichtigt, diese kirchliche Taufauffassung zu kritisieren—im Gegenteil: „Die Pointe ist vielmehr folgende: Wenn diese Christen der Taufe lebensspendenen Charakter zuschreiben, dann ist es inkonsequent, wenn sie behaupten dass sie dennoch sterben und erst nach dem Tode auferstehen.“³⁴

Auch Isenberg hat den Zusammenhang von Sakrament und Auferstehung treffend herausgestellt, allerdings will er die Vorstellung, die Auferstehung sei in dieser Welt schon erfolgt, für das EvPhil gleichzeitig gänzlich ausschließen.³⁵ Isenberg verweist zur Begründung auf das Textstück #63a. Dort wird die „Auferstehung“ (*ἀναστάσις*) einerseits von „dieser Welt“ (*περικομός*), andererseits von den negativ konnotierten „Orten, die in der Mitte sind“³⁶ (*πίτοπος ετρυπή τηνίτε*) unterschieden.

und das Subjekt von „sie sagen“ in #90b nicht mit „denjenigen, die behaupten“ aus #90a identifizieren wollte, sind beide Aussagen auf die kirchliche Mehrheit zu beziehen; „sie sagen“ (mit Relativkonverter: *εγχώ*) kann auch im Sinne von „man sagt“ verstanden werden (vgl. Till, Koptische Grammatik, § 326, S. 165–166). So wurden oben in der Übersetzung, anders als Schenke 55, die beiden Pluralformen *εγχάκιται* und *εγχάκων* aufgefasst.

³⁴ Gaffron, Studien, S. 118. Vgl. Koschorke, Polemik, S. 143–144. Diese Deutung trifft, was Niederwimmer, Freiheit, S. 369.373–374, als „eschatologischen Enthusiasmus“ und „Geist-Enthusiasmus“ im EvPhil beobachtet. Isenberg, Coptic Gospel, S. 272–273 bezieht demgegenüber in seine Überlegungen nicht ein, dass die Aussage #90b als Aussage kirchlicher Christen zitiert wird.

³⁵ Isenberg, Coptic Gospel, S. 340–341. 346; vgl. S. 340: „...our gospel does not consider the resurrection to be already past.“ Vgl. ders., Introduction, S. 136: „foretaste and assurance“.

³⁶ Zur „Mitte“ als jenseitigem Strafort vgl. Schenke, Philippus, S. 362; Haardt, Abhandlung II, S. 246, Anm. 18. Das EvPhil scheint „Mitte“ in anderer Weise zu verstehen als die Gnostiker, von welchen Iren., haer. II 29,1 berichtet, sie glaubten, dass „die Seelen der Gerechten“ im „Ort der Mitte ruhen“ werden (*requiescere in medietatis loco*), während die Gottlosen „im Feuer“ bleiben (*remanere in igne*). Die Gnostiker selbst würden ins himmlische Brautgemach eingehen, und der folgende Kommentar des Irenäus legt nahe, dass dieses Brautgemach auch als „Ruhe“ (*refrigerium*) bezeichnet werden konnte. (Rousseau 294,1–296,21); vgl. haer. II 29,3 (298,45–47.300,69–72); in haer. I 6,4 (100,79–83; 100,668–672) ist die Mitte die Belohnung für diejenigen Psychiker, die gut und enthaltsam gelebt haben; vgl. haer. III 15,2 (282,51–52). Die Mitte ist auch der Ort der unteren Sophia, vgl. Iren., haer. I 5,4 (84,77–78) und schließlich des Demiurgen 7,4 (108,71–110,75); vgl. haer. III 17,4 (340,88–92). Nach Ptolemäus, Ad Floram 7,4–6 (Quispel 68,70) ist der Gesetzgeber und Demiurg der „Mittlere“ (*μέσος*) und er trägt den „Namen der Mitte“ (*τὸν τῆς μεσότητος ὄνομα*). Wilson, Gospel, S. 124 versöhnt #63 mit dem Irenäusreferat, indem er darauf hinweist, dass der Text „from the point of view of a Gnostic“ formuliert ist. Für den Gnostiker ist die „Mitte“ tatsächlich ein Übel, da sie hinter dem zurückbleibt, was er erreichen kann; ebenso Strutwolf, Gnosis, S. 153.

#63a

Und so ist er (der Mensch) entweder in dieser Welt oder in der Auferstehung oder Orten, die in der Mitte sind. Es sei ferne, dass ich in ihnen erfunden werde!³⁷

Isenberg leitet aus dieser Textstelle ab, dass „Welt“ und „Auferstehung“ einander ausschließen und somit gilt: „one cannot be in ‘the world’ and in ‘the resurrection’ at the same time“. ³⁸ Diese Deutung setzt allerdings voraus, dass die „Welt“, die „Auferstehung“ und die „mittleren Orte“ unzweideutig allein räumlich vorzustellen sind und der Begriff „Auferstehung“ im EvPhil stets einheitlich gebraucht wird. „Auferstehung“ scheint an dieser Stelle zwar tatsächlich eschatologisch verstanden zu sein und der „Welt“ gegenüberzustehen. Allerdings ist gleichfalls deutlich, dass „Auferstehung“ hier in übertragenem Sinne gemeint sein muss, denn „Auferstehung“ ist ein Ereignis oder ein Geschehen, sicherlich aber keine Ortsbezeichnung. Auf demselben Papyrusblatt werden wenige Zeilen weiter, im schon zitierten Textstück #63c, noch einmal drei Bereiche unterschieden und trotz der etwas anderen Terminologie ist offensichtlich das gleiche dreistöckige Modell wie #63a vorausgesetzt.³⁹ Die Mitte wird hier nicht mit dem koptischen ΜΗΤΕ, sondern griechisch ΜΕΣΟΤΗΚ bezeichnet und das räumliche Pendant zu „dieser Welt“ und zur „Mitte“ ist nun nicht die „Auferstehung“ (ΑΝΑΣΤΑΣΙC), sondern die „Ruhe“ (ΑΝΑΠΑΥΣΙC), in der der Autor und seine Adressaten nach ihrem Tod „gefunden“ werden möchten.

#63c

Solange wir uns in dieser Welt (Ζῆ περικόσμος) befinden, ist es nötig für uns, uns die Auferstehung (ΑΝΑΣΤΑΣΙC) zu erwerben, damit wir, wenn wir uns vom Fleisch entkleiden, in der Ruhe (ΑΝΑΠΑΥΣΙC) erfunden werden und nicht in der Mitte (ΜΕΣΟΤΗΚ) umherschweifen.⁴⁰

Auch „Ruhe“ ist strenggenommen kein Ort, sondern ein Zustand.⁴¹ Die „Auferstehung“ in #63a ist jedenfalls Äquivalent zur „Ruhe“ in #63c.⁴²

³⁷ NHC II p. 66,7–9 (Schenke 40; Übers. 41 geringfügig verändert).

³⁸ Isenberg, Coptic Gospel, S. 340.

³⁹ Vgl. Desjardins, Sin, S. 94.

⁴⁰ NHC II p. 67,16–20 (Schenke 42; Übers. 43; stellenweise verändert).

⁴¹ Eindeutig als Ortsbezeichnung begegnet „Ruhe“ mehrmals in Irenäus' Bericht gnostischer Vorstellungen, so Iren., haer. III 25,6 (Rousseau 488,75.489,72); 15,2 (382,65.383,64).

⁴² Vgl. Schenke, Philippus, S. 363; Schenke, ebd. erwägt sogar, dass ΑΝΑΣΤΑΣΙC („Auferstehung“) hier mit dem ähnlich klingenden ΑΝΑΠΑΥΣΙC („Ruhe“) vom Schreiber verwechselt worden sein könnte. Ohne Zweifel hat er Recht, wenn er feststellt, dass „ἀνάπαυσις als in dem Begriff der ἀνάστασις impliziert zu verstehen ist.“ Schenke verweist in diesem Zusammenhang auf EvThom 51 (NHC II p. 42,7–12) in der Übersetzung von Bethge. Bethge nimmt dort eine Verschreibung von ἀνάπαυσις in ἀνάστασις an: „Es sprachen zu ihm seine Jünger: ‘Wann wird die <Auferstehung> der Toten geschehen, und wann wird die neue Welt kommen?’ Er sprach zu ihnen: ‘Die (Auferstehung), die ihr erwartet, ist (schon) gekommen, aber ihr erkennt sie nicht.’“ (Bethge)

Die in #63c genannte „Auferstehung“ ist als gegenwärtiges Ereignis verstanden, da sie Voraussetzung der „Ruhe“ ist. Der Erwerb der „Auferstehung“, der „in dieser Welt“ geschehen muss, entscheidet darüber, ob der Mensch nach seinem Tod, wenn er das „Fleisch“, seine irdische Existenzform, zurückgelassen hat, zur „Ruhe“ gelangen oder „in der Mitte umherschweifen“ wird. „Auferstehung“ meint nach #63c im Licht von #63a aber auch eine Art Befindlichkeit, welche die künftige Befindlichkeit in der „Ruhe“ schon vorwegnimmt und zwar eben in einem solchen Maße, dass „Auferstehung“, die #63c zufolge „in dieser Welt“ geschieht, im Modell aus #63a die eschatologische „Ruhe“ vertreten kann.⁴³

Es ist wohl nicht überzogen, wenn man aus #21 liest, dass das Sakrament nicht nur „Vorgeschmack“ und „Zusicherung“ (Isenberg) vermittelt, sondern als Gegenwart der Auferstehung verstanden werden soll. Über die besprochenen Textstücke #21, #63ac und #90a hinaus legen ebenso die anderen bisher noch nicht herangezogenen Belege für **ἀναστάσις** im EvPhil nahe, einen unmittelbaren Zusammenhang mit den Sakramenten herzustellen.⁴⁴ Während hier, in #21, „Auferstehung“

532). Im Text NHC II p. 42,8 steht nicht **ἀναστάσις**, sondern **ἀναπάγει** (vgl. Layton 72). Bethge 532, Anmerkung 76 verweist zur Begründung seiner Konjektur auf 2 Tim 2, 18. Die Auferstehung vor dem Tod ist im Ev Thom vielleicht durch Logion 59 (Bethge 533) belegt: „... Schaut aus nach dem Lebendigen solange ihr lebt, damit ihr nicht sterbt und (ihn) dann zu sehen sucht...“. Die Bedeutung von EvThom 51 hängt jedenfalls nicht davon ab, ob hier tatsächlich eine Verschreibung vorliegt. EvThom 51 zeigt somit, wie austauschbar die Begriffe „Auferstehung“ und „Ruhe“ in der gnostischen Literatur sein können.

⁴³ Der Begriff **ἀναπάγει** ist im EvPhil schillernd. In #82c könnte er wie hier in #63c tatsächlich einen jenseitigen Zustand oder Ort meinen oder aber im Sinne der Gegenwart der „Auferstehung“ gedeutet werden: „Und: Es ist nötig dass jeder Jünger in seine Ruhe eingeht“ (NHC II p. 71,13–15; Schenke 52). In #86 und #88 ist die „Ruhe“ eine Art Zustand oder Beschaffenheit, welche den „Menschen“ (**ρωμές**) und die „Kinder des Brautgemachs“ (**πισηρε πιπηγιφων**) charakterisiert (p. 72,4–17.22–29; Schenke 54). In #117 und #118 erscheint die **ἀναπάγει** jeweils in Verbindung mit **†** (= „geben“) im Sinne von „Ruhe gewähren“, „erquicken“ (p. 80,7f.10.12f.15; Schenke 68). Als zukünftiger Zustand oder endgültiges Ziel der Erlösung ist **ἀνάπαυσις** jedenfalls in anderen gnostischen Zeugnissen belegt, etwa in Clem., exc. Thdot. 63,1, wo es sich um einen Zustand handelt, der schließlich in das himmlische Hochzeitsmahl übergeht; in 65,2 scheint **ἀνάπαυσις** ein Äquivalent zu **πλήρωμα** zu sein. Zu „Ruhe“ im EvPhil vgl. auch Helderma, Anapausis, S. 292–301.

⁴⁴ Neben den Aussagen zur **ἀνάστασις** ‚vor dem Tod‘ in #21, #63c und #90a, sowie den hier zitierten Belegen zu **ἀνάστασις** in #63a, #67c, #76b, #92 und #95 begegnet **ἀνάστασις** noch an einer weiteren Stelle, nämlich in #11. Dort steht es in einer Liste von „Namen“, die zentrale Begriffe des kirchlichen Bekenntnisses sind und für welche die gnostische Elite ein tieferes Verständnis reklamiert (siehe dazu oben 1.3.4.1.). Auch diese Stelle belegt, dass das im EvPhil intendierte Verständnis der „Auferstehung“ mehrere Ebenen einschließt, Ebenen, die dem ‘normalen’ Christen nicht zugänglich sind.

in die Nähe der Eucharistie (#23b) gebracht wird, geschieht die „Auferstehung“ in #76 in Taufe und „Erlösung“, wobei die „Erlösung“ nach der in 1.4.3. vorgeschlagenen Interpretation die Salbung vertreten kann. Auch im Abschnitt #92, im Umfeld von #90a, der fast wörtlichen Parallele zu #21, ist die Auferstehung (**αναστάσις**) erklärtermaßen an den Empfang der Salbung (**χρείσμα**) gebunden, wenn dort gesagt wird: „Durch sie“, gemeint ist die Salbung, „(kam) die Auferstehung“ (**ερωλ γιτοοτι απαναστάσις**).⁴⁵ Einige Zeilen weiter, in #95b, ist die „Auferstehung“ dann erneut als Wirkung der Salbung erwähnt: „Wer gesalbt ist, besitzt alles. Er besitzt die Auferstehung, das Licht und das Kreuz“.⁴⁶ Das Textstück #67c beginnt mit der ausdrücklichen Frage „Von welcher Art ist die Auferstehung und das Abbild?“⁴⁷ Als Antwort werden dann „das Brautgemach und das Abbild“, sowie „das Abbild“ und „die Wahrheit, welche die Wiederherstellung ist“ einander gegenübergestellt:

#67c

Von welcher Art ist die Auferstehung (**αναστάσις**) und das Abbild (**γικών**)? Durch das Abbild muss es auferstehen! Das Brautgemach (**ηγιηφων**) und das Abbild (**γικών**)? Durch das Abbild (**θικών**) müssen sie eingehen in die Wahrheit (**αληθεία**), welches die Wiederherstellung ist (**αποκαταστάσις**)!⁴⁸

Der Begriff „Abbild“ (**γικών**) ist im EvPhil in besonderer Weise der Sphäre der Sakramente verbunden. Hier bezeichnet er zum einen das sakramentale Ritual, zum anderen den Gnostiker, welcher in seiner uneigentlichen, irdischen Existenz als „Abbild“ auf das sakramental abbildliche „Brautgemach“, also die Sakramente in ihrer Gesamtheit, angewiesen ist.⁴⁹ Durch die Abbilder gelangt man zur endgültigen Überwindung des Todes, zur „Auferstehung“, welche als die Überwindung der Trennung beschrieben wird, als eschatologisches „Brautgemach“,

⁴⁵ NHC II p. 73,18–19 (Schenke 56; Übers. 57). Gegen Isenberg, Coptic Gospel, S. 272–273. 306 und Sevrin, Pratique et doctrine, S. 157 mit 286, Anm. 134 und S. 171 mit 292, Anm. 16, die #90a im Zusammenhang der Taufe sehen. Isenberg, ebd., S. 272–273 folgert dies aus #90b („... Die Taufe ist groß...“), wobei er allerdings übersieht, dass #90b nicht die Ansicht des Verfassers des EvPhil, sondern die ‚kirchliche‘ Position wiedergibt. Siehe oben in 1.4.3.3.

⁴⁶ NHC II p. 74,18–20: πειταγγούσι ογῆτερ πτηριψ πημαγ ογῆτας ταναστάσις πογοειη πεσφος (Schenke 58; Übers. 59).

⁴⁷ Die Frage erinnert an Rhei, NHC I p. 48,3–4: εγ δε τε ταναστασις (Peel 154).

⁴⁸ NHC II p. 67,14–18 (Schenke 44; Übers. 45, stellenweise geändert).

⁴⁹ Zum „Abbild“ siehe oben 1.2.2.2.

in dem die Vereinigung mit den Engeln des Soter geschieht. Im Textstück #67c ist diese eschatologische Vereinigung als „die Wahrheit“ beschrieben, die „die Wiederherstellung“ der ursprünglichen Einheit mit der göttlichen Sphäre ist.

Der Textabschnitt #21 gehört sicherlich zu den zentralen Sätzen im sakramentstheologischen Programm des EvPhil: Die Auferstehung kann und muss jetzt „erworben“ werden; die Möglichkeit hierzu eröffnen die Sakramente. Wie wichtig diese in #21 und den folgenden Abschnitten getroffene Aussage in der Gesamtanlage des EvPhil ist, kann schließlich auch daraus ersehen werden, dass dieselbe Aussage verdichtet an äußerst prominenter Stelle, nämlich am Ende des EvPhil, im Textstück #127ab, noch einmal erscheint:

#127a

Wenn einer zum Sohn des Brautgemachs (ηγιηφων) wird, wird er das Licht empfangen.
(...)

#127b

Er hat die Wahrheit (αληθεια) schon (ηλη) in den Abbildern (πισικων) empfangen. Die Welt (κοσμος) ist (ihm) zum Äon (αιων) geworden. Denn der Äon (αιων) ist das was ihn erfüllt. Und als solcher ist er ihm allein sichtbar. (Sonst) aber ist er verborgen, aber nicht in der Finsternis und der Nacht, sondern in einem vollkommenen Tage und einem heiligen Licht.⁵⁰

An diese Worte schließt unmittelbar der subskribierte Titel des EvPhil an. Unter der Voraussetzung, dem EvPhil liegt wirklich eine planvolle Anlage zugrunde, hat dieser Schluss besonderes Gewicht.⁵¹ Die letzten Worte des Philippusevangelisten gelten der Gegenwart der Erlösung in den sakramentalen Ritualen. Wer in den „Abbildern“ die Wahrheit „schon“ (ηλη) „empfangen“ (ξι) hat, dem ist die Welt „zum Äon“ geworden. Dass „die Welt zum Äon geworden“ ist, wird von einem zurückliegenden und vollendeten Ereignis gesagt.⁵² In dieser Welt lebt er bereits wie in der anderen Welt, „denn der Äon ist das, was ihn erfüllt“

⁵⁰ NHC II p. 86,4–6;12–18 (Schenke 78; Übers. 79). In p. 86,18–19 folgt unmittelbar die Unterschrift.

⁵¹ Vgl. Schenke, Philippus, S. 517: das Ende „einer Schrift, wo es gilt, Wesentliches zusammenzufassen“.

⁵² Im Koptischen ausgedrückt durch Perfekt I: αριψωπε; vgl. Layton, Coptic Grammar, Nr. 334, S. 259: „- expresses the past time range without reference to durativity“.

(παῖων τὰρ εὑφοοπ ηαὶ πιληρωμά).⁵³ Durch die „Abbilder“, das heißt für den Philippusevangelisten vor allem durch die Sakramente, lebt er in der Welt als einer, der bereits ein Auferstandener, bereits im anderen „Äon“, im „Pleroma“ ist.⁵⁴

2.2.3. #22: *Verborgen in einem geringwertigen Leib*

2.2.3.1. *Seele und Leib*

Es ist nicht zu übersehen, dass der Text #22 nicht nahtlos an den Abschnitt #21 anschließt.⁵⁵ Vom Thema „Auferstehung“ zu „Seele“ und „Leib“ wäre zwar grundsätzlich kein großer Sprung nötig, Sterblichkeit und Unsterblichkeit von Leib und Seele werden jedoch nicht thematisiert. Die Bemerkung #22 scheint vielmehr auf eine Frage des „Wertes“ zu zielen:

#22

Niemand wird eine bedeutende und wertvolle (εὐταξιή) Sache in einem bedeutenden Gegenstand verbergen (σωτί). Aber oft hat jemand unzählige Zehntausende in einen Gegenstand vom Werte eines Hellers gelegt. Entsprechend verhält es sich mit der Seele (ψυχή). Sie ist eine wertvolle (εὐταξιή) Sache und geriet in einen geringwertigen Leib⁵⁶.

⁵³ Schenke, Philippus, S. 518 hat wohl Recht, wenn er es für sinnvoll hält, „daß πιληρωμά hier *kein* Synonym für αἰωνί ist“, da der Satz ja begründen muss, weshalb der Gnostiker in dieser Welt schon im αἰωνί, also im Himmel, lebt. Er lebt eben deswegen im Himmel, weil er den Himmel in sich trägt. Zufällig ist die Verwendung des Begriffes πιληρωμά, der eben auch terminus technicus der „Vollendung“ ist, aber wohl nicht. Zur Identität von αἰών und πλήρωμα in gnostischen Schriften vgl. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, S. 56 mit Verweisen auf Irenäus, Epiphanius, Heracleon u. a.

⁵⁴ In diesen Zusammenhang könnte auch #107a (NHC II p. 76,31–33) gehören, wenn die Ergänzung des stark zerstörten Textes durch Schenke zutrifft; Schenke (Schenke 63) übersetzt: „[Es ist nötig,] dass wir [gänz]lich [] werden, bevor wir [die Welt ver]lassen.“ (vgl. Schenke, Philippus, S. 468–469). In #106 ist davon die Rede, dass derjenige, der „das vollkommene Licht“ anzieht, von den feindlichen Mächten nicht gesehen und nicht festgehalten werden kann; die Bekleidung mit „vollkommenem Licht“ steht im EvPhil, wie noch erläutert wird üblicherweise im Zusammenhang sakramentaler Handlungen. Wenn auch nicht rekonstruierbar ist, „wie unser Prediger es einst konkret ausgedrückt hat, daß seine Hörer zu Menschen werden sollen, die dem in #106,..., entworfenen Vorbild entsprechen“ (Schenke, ebd., S. 469), aufgrund der besprochenen parallelen Äußerungen kann man auch hier eine Verbindung zu sakramentalen Riten vermuten.

⁵⁵ Vgl. Borchert, Analysis, S. 122: „log. 22 may appear at first reading to be misplaced“. Entsprechend auch Schenke, Philippus, S. 228. Er betont, dass der auch von ihm mit Borchert hergestellte Zusammenhang mit #21 und #23 „nicht eigentlich in dem uns vorliegenden Text des EvPhil selbst, sondern irgendwie *hinter ihm*“ liege. „Die beiden benachbarten ‘Puzzle-Stücke’ passen nicht direkt aneinander“ (ebd. 229).

⁵⁶ NHC II p. 56,20–26: οὐκ ἀλλαγῆσθαι πινογός οὐκ πράγμα εὐταξιή σὺν οὐγός οὐκως ἀλλαγῆσθαι πιστοποιεῖσθαι αὐτοῖς στέτε μητούς οὐκείσθαι αὐτοῖς οὐκως οὐκ

Die Wendung „Entsprechend verhält es sich mit der Seele ...“ (**ταει τε οε πιτγχη** ...)—gliedert den Text deutlich in zwei Teile, zum einen die Bildrede vom verborgenen „Schatz“⁵⁷, zum anderen ihre Anwendung auf die Seele. Diese Anwendung allerdings, auf welche der Abschnitt somit hinauszulaufen scheint, ist enttäuschend trivial. Sie ist nichts anderes als eine schlichte Formulierung der bekannten dualistischen Position, wonach die geistige „Seele“ vom materiellen „Körper“ zu unterscheiden ist. Dass sich die vom Körper unabhängige Seele trotz ihrer Überlegenheit in der Gefangenschaft des Körpers befindet, ist für die Zeitgenossen des Philippusevangelisten wohl in keiner Weise überraschend und dürfte als popularisierte These platonischer Philosophie ein Teil ihres ‘Alltagswissens’ gewesen sein.⁵⁸ Eine, dem Abschnitt #22 ähnliche Aussage findet sich im EvPhil auch in #9d, wo gesagt wird, dass Christus die Seele, die „unter die Räuber (ηλικτης)“ geraten ist, rette.⁵⁹

ογασσαριον ταει τε οε πιτγχη ουγωβ εψταειη πε αψωπε 2ηπογωμα εψφηс (Schenke 24; Übers. 25).

⁵⁷ Vgl. Mt 13,44; 2 Kor 4,7.

⁵⁸ Vgl. Lona, Auferstehung des Fleisches, S. 240: #22 scheint „ein nicht spezifisch gnostisches Menschenbild zu beinhalten. Die Aussage würde ebensogut die Ansicht eines populären Platonismus wiedergeben“; Janssens, L’Évangile, S. 88: „Ceci est assez platonicien, mais bien gnostique aussi.“; Turner, Ritual, S. 84: „Gnostics share with Platonists the notion that salvation is the ultimate extrication of the soul or inner person from the bodily realm...“; Layton, Soul, S. 163 spricht im Zusammenhang von „the fall of the soul into a body“ von „Platonizing philosophical koine“. Vor allem ist an Platons Cra. 400c zu denken, wo das bekannte Wortspiel **σῶμα σῆμα** referiert und den Orphikern zugeschrieben wird; ähnlich Phd. 62b; 82e; vgl. dazu Heckel, Der Innere Mensch, S. 113–114 mit Anm. 86, der unter anderem auch auf Philo verweist. Clem., str. III 17,1 (Stählin/Früchtel 203,11–14) zitiert das Wortspiel **σῶμα σῆμα** als Ansicht der alten Theologen und Seher. Der Leib (**πεψωμα**) als „Gefängnis“ (**ψτεκο**) begegnet mehrfach in NHC-Texten, so im AJ (NHC II p. 21,3–5; 31,16; Waldstein/Wisse Synopsis 56, 80) oder in LibThom (NHC II p. 143,8–11; Layton 196). In Inter (NHC XI p. 6,30–35; Plisch I 18; Übers. Plisch II 741) heißt es: „—ist der Leib (**σωμα**) eine Herberge (**παιλοκειον**)... Nachdem der innere [Mensch] eingesperrt worden war in die Bildung (**τηλαξιс**), [geriet er] in [jegliches Leiden]...“ Ähnlich auch AuthLog (NHC VI p. 23,12–14; MacRae 262; Übers. Heyden/Kulawik 475), wo selbst das Stichwort **ηογχε** aus #22 zu finden ist: „...die geistige Seele (**τηγχη πιπηδικη**), als sie in den Leib hinabgeworfen wurde (**πιτερογηοχс εշрдι εпсωна**)...“; vgl. p. 27,25–27; MacRae 270; Übers. Heyden/Kulawik 477): „Wahrlich, unsere Seele ist krank, denn sie wohnt in einem armseligen Gehäuse...“ (**τенгхн иен εсψωне хе εсшоог շи ογнei ղиղтгнкe**).“ Zur Verbreitung dieser Metaphern in der paganen griechisch-römischen Literatur vgl. Kehl, Art. Gewand, Sp. 954; weitere Belege bei Layton, Gnostic Treatise, S. 106f. Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund der Vorstellung von der Seele ‘im Inneren’ vgl. auch Burkert, Towards Plato and Paul, insbesondere S. 70–73.

⁵⁹ NHC II p. 53,10–13 (Schenke 16; Übers. 17); vgl. Schenke, Philippus, S. 175: „die (in der Welt deponierte und aus ihr zu erlösende) menschliche Gesamtseele“ sei

In diesem Kontext wäre der Text #22 nichts anderes als eine Randglosse zu #21, welche demgegenüber lediglich präzisieren würde, dass die dort eingeführte „Auferstehung“ als Trennung der grundsätzlich unsterblichen Seele vom Leib zu denken sei.⁶⁰ Wie bereits beim Textstück #21 wird man auch hier zweifeln dürfen, ob der Verfasser des EvPhil wirklich nichts anderes beabsichtigen sollte, als Anschauungen zu wiederholen, die einer gnostischen Elite selbstverständlich bekannt sind.

Zur Klärung der Frage, wie der Text #22 verstanden werden kann, wurde mehrfach auf das Textstück #48 als einer Parallelie innerhalb des EvPhil verwiesen.⁶¹ Der Text #48 ist ganz ähnlich wie #22 konstruiert und hat ebenfalls eine Frage des „Wertes“ (**ΤΑΞΙΟ**)⁶² zum Gegenstand:

#48

Wenn eine Perle in den Schmutz (**ΒΟΡΦΡΟΝ**) geworfen wird, { } wird sie nicht geringer an Wert (**ΕΨΨΗΣ ΠΩΟΥΟ**), noch wird sie (erst), wenn

hier als „die eigene Seele Christi angesehen...“ und S. 176 verweist Schenke darauf, dass „man hier ganz nahe der—vielleicht zu sehr in Bausch und Bogen als für die eigentliche Gnosis unzutreffend abgelehnten—Vorstellung vom Erlösten Erlöser ist,...“ Zum „erlösten Erlöser“ vgl. Colpe, Gnosis II, S. p. 611–612. Voorgang, Passion, S. 152 will ΤΥΧΗ in #9d mit „Leben“ statt mit „Seele“ übersetzen und interpretiert den Abschnitt auf die Passion Christi (ebd., S. 152–153). Jedoch am Anfang von ExAn (NHC II,6), einem dem EvPhil wohl zeitgleichen Text vom Ende des 2. Jhs. (vgl. Kulawik, Erzählung, S. 6), ist es p. 127,26–27 (Kulawik 32) ebenfalls die Seele, die in die „Hände vieler Räuber“ (**ΤΟΟΤΟΥ ΠΙΓΑΣ ΠΛΗΣΤΗΣ**) gefallen ist (vgl. Kulawik, ebd., S. 103–104). Während Krause, Sakramente, S. 51–55, die Nähe einzelner Motive in ExAn und in EvPhil in den Vordergrund stellt, kommt Kulawik, ebd., S. 300–302, aufgrund der Differenzen zu dem Ergebnis, dass ExAn „nicht der valentinianischen Tradition zuzuordnen“ sei (S. 302).

⁶⁰ Vgl. Borchert, Analysis, S. 122f; er versteht #22 zudem als Brücke zu #23. Indem gesagt wird, dass die in #21 gemeinte „Auferstehung“ nur die Seele betreffe, nicht die fleischliche Hülle, würde zum neuen Thema der Auferstehung des Fleisches in #23 übergeleitet. Mit Borchert auch Schenke, Philippus, S. 229. Den nahe liegenden Zusammenhang von „Auferstehung“ und „Befreiung aus Gefangenschaft“ stellt ExAn her, wo es über die Rückkehr der Seele zu ihrem Ursprung heißt: „Dies ist die Auferstehung von den Toten (**ΤΑΞΙ ΤΕ ΤΑΝΑΣΤΑΣΙΣ ΕΤΦΟΟΠ ΣΒΟΛ ΖΗ ΝΕΤΜΟΟΥΤ**). Dies ist die Erlösung von der Gefangenschaft (**ΠΑΞΙ ΠΕ ΠΙΨΩΤΕ ΠΤΑΙΧΗΛΑΧΩΙΔΑ**)...“ (NHC II p. 134,11–14; Kulawik 48; Übers. 49).

⁶¹ So bspw. Lona, Auferstehung, S. 240; Schenke, Philippus, S. 228; Layton, Gnostic Scriptures, S. 333, Anm. 20a; Ménard, L’Évangile, S. 141, der daraus ableitet, es gehe um „la substance pneumatique perdue dans la matière“; vgl. ders., Evangelium, S. 50: „Die Seele, die die Perle ist (Spr. 22, 48) und die in den irdischen Körper heruntergefallen ist, ohne sich darin besudeln zu können...“. Auch Borchert, Analysis, S. 197 hält die Verbindung zwischen #22 und #48 für „undoubtedly“.

⁶² Die Wurzel **ΤΑΞΙΟ** steckt auch in dem Umstandssatz Qualitativ **ΕΨΤΑΞΕΙΨ** in #22.

sie gesalbt wird (εγχαταγση) mit Balsamöl (ἀποχαρσιμον), wertvoll (εψταειηγ) werden. Sondern sie hat immer den(selben) Wert (ταειο) in den Augen ihres Besitzers. Ebenso verhält es sich mit den Kindern Gottes (ταει τε οε πιωφηρε πιπογτε...), in was (auch immer) sie hineingerauten sind, sie haben den(selben) Wert (ταειο) bei ihrem Vater.⁶³

Beide Texte enthalten Bilder und in beiden Texten wird dem Bildwort mit der nämlichen Formel ταει τε οε eine Auflösung angeschlossen. Ohne Zweifel berühren sich diese Bilder in Einzelheiten und auch im koptischen Wortlaut gibt es Entsprechungen. Neben ταειο ist das beidemale verwendete Verb ηογχε besonders augenfällig. Einmal, in #22, bezeichnet ηογχε das „hineinlegen“ in ein billiges Gefäß, das andere Mal, #48, das „hineinwerfen“ in den Schmutz.⁶⁴ Die von Schenke jeweils unterschiedlich gewählte Übersetzung zeigt allerdings, wie verschieden die angedeuteten Alltagsszenarien und damit die jeweiligen Bildinhalte sind: hier das bergende Hineinlegen, dort das Wegwerfen zum „Abfall“.⁶⁵ Während es in #48 um das ‘Geworfensein’, hinein in schlimme Verhältnisse geht, bringt bereits „verstecken“ (χωπ) am Anfang von #22 ein fürsorgliches Tun zum Ausdruck. Das Bildwort im zweiten Teil des Abschnitts illustriert das, denn es werden „unzählige Zehntausende in einen Gegenstand vom Werte eines Hellers gelegt (ἀφιοχογ)“, um sie so vor Diebstahl zu schützen.⁶⁶ Trotz der oberflächlichen strukturellen Ähnlichkeit und der lexikalischen Entsprechungen, hilft der Vergleich der beiden Texte wenig.

Beide Textstücke unterscheiden sich vor allem hinsichtlich ihres Gegenstandes voneinander. In #48 geht es um die „Perle“ und ihr

⁶³ NHC II p. 62,17–26 (Schenke 34; Übers. 35, stellenweise abgeändert). Zur von Schenke vorgenommenen Tilgung des zweimal hintereinander geschriebenen ψαφ-ψωπε in Zeile 19 (siehe ebd. S. 34 Anm. zur Stelle) vgl. Schenke, Philippus, S. 317–318. Eine ausführlichere Interpretation von #48 folgt unten in 3.2.2.2.

⁶⁴ Vgl. Crum, Coptic Dictionary, S. 247–249, hier 247: zunächst ist ηογχε „werfen“ (griech. z. B. βάλλειν), ηογχε ε- kann jedoch auch „hineinlegen in“ (τιθένει oder ἐπιτίθένει) meinen; vgl. auch Westendorf, Koptisches Handwörterbuch, S. 136f und die Anmerkung zu ηογχε in AuthLog (NHC VI p. 23,13–14) bei MacRae 262.

⁶⁵ Schenke, Philippus, S. 315, zitiert in diesem Zusammenhang ein Kalenderblatt: „Sprichwörtliches: Ein Edelstein bewahrt seinen Glanz auch in der Müllgrube. (Aus Vietnam).“

⁶⁶ Auch in AuthLog (NHC VI p. 27,24–29; MacRae 270,272) ist unsere Seele „eine große Stärke“, die „verborgen“ (χωπ) ist „in unserem Inneren“, und auch dort verrät das Versteck nicht, was sich in ihm befindet, denn der Verfasser fährt fort, sie sei versteckt „in einem Haus der Armut“; das aber schützt AuthLog zufolge nicht vor Dieben, sondern lässt die Seele im Gegenteil schutzlos, so dass „die Materie“ (Θγλη) „auf ihre Augen schlagen“ († ψα πιεσθαλ) kann, um sie so „blind“ zu machen.

Schicksal, das mit passivisch formulierten Aussagen gezeichnet ist: „sie wird (in den Schmutz) geworfen“ (**εγναπονού**) und „sie wird gesalbt“ (**εγναταζει**). Demgegenüber scheint in #22 nicht die „bedeutende und wertvolle Sache“ (**ουνος πράγμα εὐταξίη**) im Mittelpunkt zu stehen, sondern die Aufmerksamkeit wird vielmehr auf die Feststellung gelenkt, dass niemand eine solche Kostbarkeit in einem bedeutenden Gegenstand verbergen (**ωπι**) wird. Nur um das raffinierte Versteck geht es ja auch im Altagsbeispiel vom Täuschungsmanöver, das die Diebe fernhalten soll. Stünde tatsächlich nur der Kontrast von ‘wertvoll’ gegen ‘schäbig’ im Mittelpunkt und wäre wirklich allein die wertvolle Seele im materiellen Leib die Pointe des Textabschnitts, so hätte man sich in der Tat zu fragen, wo das „verbergen“ und seine Anwendung auf die Seele geblieben sind.⁶⁷

2.2.3.2. *Sakrament und Materie*

Wenn man davon ausgehen darf, dass das EvPhil keine nach außen gerichtete Schrift war, sondern sich an einen geübten Adressatenkreis richtete, so konnte die Beziehung von Bildwort und Anwendung vielschichtiger und hintergründiger sein, als es dem ersten Blick zugänglich ist. Entgegen der durchsichtigen Struktur von Bild und Anwendung scheint mir denkbar, dass das, worauf es dem Verfasser bei der Auswahl des Spruches ankam, bereits in den ersten Worten des Abschnitts enthalten ist. Die Pointe wäre demnach, dass in unscheinbaren und unbedeutenden Gegenständen entgegen der ersten Erwartung Wertvolles verborgen sein kann. Auch durch dieses Motiv und nicht nur, wenn man #22 auf das Thema „Auferstehung“ hin deutet, wird ein Faden aus dem vorangegangenen Abschnitt #21 aufgenommen. Auch in #21 geht es ja letztlich um den nicht zu erwartenden Zeitpunkt oder um die überraschenden Umstände der Auferstehung. Das Geistige, so verschieden es von der Materie ist, kann dort gefunden werden, wo

⁶⁷ Vgl. Schenke, Philippus, S. 228: „Der von den Sprichwörtern abgedeckte Sachbereich dürfte sein Zentrum darin haben, wie listige Geizhälse ihre heimlichen Schätze an solchen Orten verstecken, wo Diebe sie am wenigsten vermuten. Der Ton liegt bei den Sprichwörtern also eigentlich auf dem „verbergen“. Aber dies Motiv spielt für die Anwendung gerade keine Rolle.“ Die Lösung Schenkes, der die Aussage des Abschnitts auf die „Unnatürlichkeit“ (ebd., S. 29) des gegenwärtigen Zustands der Seele beschränkt, nimmt das „verbergen“ in seiner Eigenbedeutung nicht wahr: „... in der Vertretung von ωπι durch ιογχε δrückt sich eine Aspektverschiebung aus: Bei diesem *Verstecken* kommt es eben zu jenem ganz extremen *Zustand*; und *der* ist vergleichbar mit der *Lage* der Seele.“

man es nicht vermuten würde: in diesem Leben und damit mitten in der Sphäre des Materiellen.

Besonders interessant für die Interpretation von #22 scheint mir die Textstelle 2 Kor 4,7 zu sein, die ebenfalls häufig als Parallelen herangezogen wird,⁶⁸ allerdings ohne dass die nötigen Konsequenzen gezogen würden. Paulus weist dort auf die erstaunlichen Umstände hin, unter denen das Evangelium verkündet wird, denn es werde verkündet durch die Predigt schwacher, irdischer Menschen. Der „Schatz“, gemeint ist das Evangelium, werde so gleichsam in „irdenen Gefäßen“ transportiert. Daraus könne deutlich werden, schließt Paulus, dass es nicht der machtlose Mensch ist, der spricht, sondern dass Gott es ist, der in dieser Predigt das Übermaß seiner Macht erweist.⁶⁹

Das hier vorgestellte Bild, demzufolge Großes und Wertvolles in unscheinbaren Gefäßen transportiert wird, kann treffend auf einige Äußerungen über die Sakramente im EvPhil bezogen werden: In #124 sind es „die sichtbaren Dinge der Wahrheit“ ($\pi\eta\epsilon\tau\omega\gamma\omega\nu$ ε $\nu\omega\lambda$ πταληθεία), an welche wir uns zwar halten, von denen wir aber gleichwohl sagen, sie seien „schwache (Dinge)“ (γῆρας) und „verachtet“ (σειρής), während anderseits „die verborgenen Dinge“ als „die Starken“ (πικρός) und „angesehen“ (σεταιήνη) gelten. Dennoch aber, so schließt der Absatz, werden die „Geheimnisse der Wahrheit“ ($\pi\mu\gamma\sigma\tau\iota\mu\pi\iota\mu$ πταληθεία) sichtbar (allein), insofern sie „Symbole und Abbilder“ ($\pi\tau\gamma\mu\iota\mu$ σιγικών) sind.⁷⁰

Deutlicher noch ist im anschließenden Textstück #125a ausgeführt, dass wir „in das Verborgene der Wahrheit“ ($\epsilon\gamma\omega\gamma\mu\alpha\pi\pi\epsilon\theta\mu\pi$ πταληθεία) durch (sichtbare) „Symbole“ eingehen, „die verachtet

⁶⁸ Z.B. von Wilson, Gospel, S. 87; Borchert, Analysis, S. 122, Anm. 2; Ménard, L'Évangile, S. 141; Schenke, Philippus, S. 228. Vgl. auch Schenke, Philippus, S. 228: „Es dürfte nämlich genau derselbe Sachverhalt mit der vagen Formulierung des zweiten Sprichworts hier gemeint sein, so daß man dieses direkt so paraphrasieren könnte: 'Aber oft hat jemand einen Schatz in ein (ganz billiges) Gefäß aus Ton gelegt.' Eine ähnliche Vorstellung wie 2 Kor 4,7 und vielleicht auch EvPhil 22 mag EvThom 29, 3 (NHC II p. 38,34–39,2; Bethge 527) zu Grunde liegen: „Jedoch wundere ich mich darüber, wie dieser große Reichtum in dieser Armut Wohnung genommen hat.“ Andere, bspw. von Ménard L'Évangile, S. 141 herangezogene Stellen belegen nur einzelne Motive, wie die irdenen Gefäße, den Schatz oder die Perle. Die ebenfalls in diesem Zusammenhang genannte Stelle Iren., haer. I 6, 2 (Rousseau 94,37–42,94,623–95,629) ist hingegen eine nahe Parallele zu EvPhil 48 (dazu siehe unten 3.2.2.2.).

⁶⁹ Ἐχομεν δὲ τὸν θησαυρὸν τοῦτον ἐν ὄστρακίους σκεύεσιν, ἵνα ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως ἦ τοῦ θεοῦ καὶ μὴ ἔξη ήμῶν. Vgl. die Kommentare zu 2 Kor von Wolff, S. 89–91 und Klauck, S. 44–45.

⁷⁰ NHC II p. 84,17–21 (Schenke 76).

sind“ (ἢ τὸν ἔπειρον εὐφημοῦ) und durch „schwache Dinge“ (χαμητέων).⁷¹ Der Begriff „Symbol“ (τύπος) und die Wendung „Symbole und Abbilder“ (πίτυπος γε σημεῖον) sind im EvPhil durchgängig im Kontext von Aussagen über die Sakramente verwendet, wie oben in 1.2.2.2. dargelegt worden ist.⁷² Die Wahrheit, so eine weitere für diesen Zusammenhang zentrale Aussage des EvPhil in #67a, kann „nicht anders“ empfangen werden, als in „Symbolen und Bildern“ (πίτυπος μὴ πιστικῶν).⁷³ So wie Paulus in 2 Kor 4,7 möglicherweise die Gemeinde von Korinth implizit davor warnt, den Inhalt seiner Predigt nach der irdischen Hinfälligkeit des Predigers zu bewerten, warnt der Verfasser des EvPhil mit Worten wie den eben zitierten davor, die Kraft der Sakramente aufgrund ihrer Sichtbarkeit, das heißt ihrer materiellen Gestalt, zu unterschätzen.

Zum Anfang des Abschnitts #22 („Niemand wird eine bedeutende und wertvolle Sache in einem bedeutenden Gegenstand verbergen“) konnten die Adressaten ohne weiteres die Diskussion um die Sakramente assoziieren. Dies ist durch die Beobachtung zu stützen, dass die Schlüsselwörter der Sakramentsdiskussion in #124 und #125 auch in #22 begegnen: allen voran das „verbergen“ (ζωπί),⁷⁴ das sich in #25 als Schlüsselbegriff der Diskussion um die sakramentalen Rituale erweisen wird, aber auch das „wertvoll sein“ (ταῖηγ). Schließlich erinnert die markante Charakteristik des Leibes aus #22 als etwas, das „verachtet ist“ (εὐφημοῦ) an die Beschreibung der „sichtbaren Dinge der Wahrheit“ in #124 und der (sakramentalen) Symbole (τύπος) in #125a.⁷⁵

Ist man bereit, den doppelten Boden in #22 zu sehen, dann wäre das als bekannt vorausgesetzte und allgemein akzeptierte Verhältnis von „Seele“ und „Leib“ gar nicht das ausschließliche Ziel von #22. „Seele“ und „Leib“ sollen den Adressaten vielleicht lediglich als prominentes Fallbeispiel dienen, das den für die Bewertung der sakramentalen Rituale relevanten Zusammenhang von bedeutenden Dingen in

⁷¹ NHC II p. 85,12.14–15 (Schenke 76).

⁷² Σημεῖον ist jedenfalls immer dann auf das Sakrament hin zu deuten, wenn es in Verbindung mit τύπος steht: πίτυπος μὴ πιστικῶν; vgl. Pagels, Ritual, S. 288, wonach „types and images“ mit „the sacramental elements“ gleichgesetzt werden können. Siehe dazu oben 1.2.2.2.

⁷³ NHC II p. 67,9–10 (Schenke 44; Übers. 45): „Die Wahrheit kam nicht nackt in die Welt. Vielmehr ist sie gekommen in Symbolen und Bildern. Sie (die Welt) kann sie nicht anders empfangen“ (ταληθεῖα πίπεσει επικοσμος εσκακαζηγ αλλα πτασσει γε πίτυπος μὴ πιστικῶν φηματίσ αι πικερητε).

⁷⁴ Qualitativ: γηπ; Substantiv mit Artikel: οηπ.

⁷⁵ ζωπ in NHC II p. 84,16.19; 85,12.19 und 56,21; ταῖηγ in p. 84,16.19f; 85,13–14 und 56,21–22.25; ψημ in p. 84,17.19; 85,15 und 56,26.

minderwertigen und verachteten Gefäßen illustrieren kann. Tatsächlich wird wenige Zeilen weiter im Abschnitt #25 das Bild von geistigem Kern in einer materiellen Schale ausdrücklich auf die Sakamente der Taufe und Salbung angewendet. Auch das Schlüsselwort „verborgen sein“ (χρῆ) fällt dort erneut auf. Hier muss es noch eine Behauptung bleiben, was unten in Kapitel 2.3. ausgeführt werden kann: In Abschnitt #22 wie in #25 ist die nicht ausdrücklich referierte Frage der gnostischen Adressaten zu erschließen, wie ‘heillose’ Materie im Sakrament Heil gewähren soll.

Vermutlich sind es auch Motive des valentinianischen Mythos, welche verständlich machen, weshalb hier das Bild vom „Versteck“ der Seele gebraucht wird. Die „Seele“ in #22 meint populärem platonischem Sprachgebrauch entsprechend generell das außerweltlich Geistige im Menschen und somit auch das Pneumatische.⁷⁶ Das Pneumatische ist aber nach valentinianischen Vorstellungen tatsächlich „unbemerkt“ in das Werk des minderen Demiurgen von der Sophia eingepflanzt und somit vor ihm „versteckt“ worden.⁷⁷ Aber auch so ist der Bogen zu den Sakamenten zu schlagen. Die hier angedeutete Anthropologie führt nach Ansicht des Philippusevangelisten konsequent zu sakralen Ritualen. Pneumatisches kann nur ’verdeckt’, in sichtbarer Maske in der Welt wirksam werden.

Das Leib-Seele-Beispiel in #22 ist sicherlich nicht zufällig gewählt. Es verbindet #22 assoziativ mit dem Auferstehungsthema aus #21 und leitet auch zum folgenden Absatz #23a über, in dem der Leib in Gestalt des „Fleisches“ Gegenstand bleibt. Die Bemerkung in #22 wäre aber unterbewertet, würde man sie allein vom Thema der „Auferstehung des Fleisches“ her lesen wollen, was nicht zuletzt darin deutlich wird, dass weder der Begriff „Seele“ (ψυχή), noch der Begriff „Leib“ (σῶμα) aus #22 im Folgenden aufgegriffen wird. Was jedoch weiterverfolgt wird, ist das Bauprinzip von #22, nämlich das Modell vom außerweltlichen Kern, der in einer schäbigen Schale verborgen ist.

⁷⁶ Vgl. Strutwolf, Gnosis, S. 147: „im Phil.Ev ist der Ausdruck ‘Seele’ nicht immer als Terminus technicus der valentinianischen Substanzlehre zu verstehen, da ‘Seele’ an vielen Stellen eindeutig für den pneumatischen Teil des Menschen verwandt wird.“

⁷⁷ Besonders nahe an EvPhil #22 ist Clem., exc. Thdot. 51,2 (Sagnard 164,166): die „göttliche Seele“ sei „versteckt im Fleisch“ (... θείαν ψυχήν... τὴν ἐκεκρυμμένην τῇ σαρκὶ...); exc. Thdot. 53, 1–5 (Sagnard 168): die Sophia hat in den Menschen unbemerkt vom Demiurgen eine λογική καὶ οὐρανία ψυχή als „Gebein“ gelegt, gefüllt mit „pneumatischem Mark“ (μυελοῦ γέμουσα πνευματικοῦ). Vgl. Iren., haer. I 5,6 (Rousseau 88,108–111.89,577–579).

2.2.4. #23: Auferstehung und Eucharistie

2.2.4.1. Die künftige Auferstehung: #23a

#23a

26 Einige 27 fürchten sich davor, entblößt aufzuerstehen. 28 Deswegen wollen sie auferstehen 29 im Fleisch (*capz*). Und sie wissen nicht: Die 30 mit dem Fl[eisch] (*c[apz]*) bekleidet sind, sind es, die entblößt sind; 31 die sich (von ihm) entblößen [können], 32 s[ind es, die] nicht [en]tblößt sind.⁷⁸

Das letzte Wort im koptischen Text des Textstücks #22 war *εqφHC*, „indem er verachtet ist“, gemeint ist der „Leib“ (*cωnā*). Als die communis opinio der Adressaten war dort vorausgesetzt worden, dass der Leib, das Gehäuse der Seele, „verachtet“ ist. Mit den ersten Worten von #23 wird nun der Blick über die Grenzen der Adressatengruppe hinaus nach draußen gelenkt, zu solchen, die an der verachteten Hülle hängen und sich nicht von diesem „Fleisch“ (*capz*) trennen wollen. Die Christen, deren allzu „leibliche“ Vorstellung von ihrem eigenen „Auferstehen“ (*τωογη*) hier kritisiert wird, sind sicherlich dieselben Kirchenchristen, deren irrtümliche Ansicht über das „Auferstehen“ (*τωογη*) des Herrn in #21 zurückgewiesen wurde.⁷⁹ Unübersehbar erinnert die Formulierung an 2 Kor 5,3 und fast möchte man #23a als Replik auf die Äußerung des Paulus lesen.⁸⁰

Wie eng #23a an #21 anschließt, wird deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, dass nicht nur, wie in #21, der Zeitpunkt der Auferstehung, sondern auch die hier gestellte Frage der Auferstehung

⁷⁸ NHC II p. 56,26–32: (26) ογή 2οεινε (27) ρχοτε κε ηηπως πισετωογη εγκα(28)καζηγ. έτβε π[α]ει σεογωψ ετωογη (29) 2η τcapz αγω [c]εccooγη αη κε ηετρ(30)φορει πτ[capz ππο]ογ πε ετκηκαζηγ. (31) ηαει ετε [ογη δοη] πηοογ εκακογ (32) ε2η[y] π[τοογ πε ετκ]κακαζηγ αη. (Schenke 24; Übers. 25); in die Übersetzung sind näherungsweise die Zeilen der koptischen Handschrift eingetragen. Zum Text vgl. Schenke, Philippus, S. 229, wonach „der Text der Lücken (außer bei einer) nunmehr mit Sicherheit rekonstruiert vorliegt.“ Die nicht vollständig sicher rekonstruierte Lücke, von der Schenke hier spricht, ist die Lücke in Zeile 31, welche Till 16 wie auch Layton 152 offengelassen haben. Krause, Rezension zu Till, S. 174 schlug vor, nach ετ ein ε oder ο zu lesen, die Ergänzung zum Relativkonverter ετε hat Zustimmung gefunden; Ménard, L’Évangile, S. 56 ergänzt ηαει ετ.ε. [ηακωψ] Schenke setzt mit Emmel (vgl. hierzu den Apparat zur Stelle Layton 152, wo Layton auf seine „private communication“ mit Emmel verweist) an diese Stelle ογη δοη („sie [können] sich entblößen“): mit der Lesung des letzten Buchstabens vor der Lücke als ε „war die Sache eigentlich klar“ (Philippus, S. 231).

⁷⁹ Vgl. Schenke, Philippus, S. 231; Borchert, Analysis, S. 126; Koschorke, Namen, S. 318.

⁸⁰ Vgl. Schenke, Philippus, S. 231; Heckel, Der Innere Mensch, S. 115.

des Fleisches mit christologischen Überlegungen verknüpft wurde, insbesondere in gnostischem Umfeld. So berichtet Irenäus über einige seiner Gegner, die erklärt hätten, „daß das der größte Irrtum seitens seiner (sc. Jesu) Jünger war, daß sie meinten, er sei in einem weltlichen Leib auferstanden, weil sie eben nicht wußten, daß ‘Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht besitzen werden’.“⁸¹ Die hier bei Irenäus herangezogene paulinische Äußerung 1 Kor 15,50 wird übrigens auch im EvPhil gleich im Anschluss, in #23b, zitiert. Sowohl die von Irenäus referierte Meinung einiger Gnostiker, als auch die Abschnitte #21 und #23 des EvPhil scheinen Teil derselben Polemik zu sein, in der die unterschiedlichen Standpunkte durch spezifische Interpretationen der Auferstehung markiert werden.⁸²

Vor dem Hintergrund des engen Anschlusses von #23 an #21, kann man nicht umhin, die Spannung zwischen beiden Textstücken wahrzunehmen. In #21 war es wie hier in #23 nicht allein um das Schicksal des Herrn gegangen, sondern ebenso um die Auferstehung der Gläubigen. Während allerdings bei der „Auferstehung“ ($\alpha\eta\alpha\tau\alpha\zeta\iota\zeta$) aus #21 ihre Gegenwärtigkeit „vor dem Tod“ betont wird, scheint nun beim „Auferstehen“ ($\tau\omega\gamma\eta$) in #23 an eine Auferstehung nach dem Tod gedacht zu sein.⁸³ Im Anschluss an #22 liegt es nahe, das „Ablegen des Fleisches“ mit dem Zeitpunkt zu identifizieren, an dem die Seele ihr vorübergehendes Gehäuse verlassen kann, das heißt mit dem physischen Tod des Menschen.⁸⁴ Diese Spannung der in #21 und #23a jeweils zum Ausdruck gebrachten Auferstehungsvorstellung lässt sich jedoch insofern auflösen, als die Betonung der Auferstehung

⁸¹ Iren., haer. I 30,13 (Rousseau 382,249–253; Übersetzung Brox 349): „Et hunc maximum errorem inter discipulos eius fuisse dicunt, quoniam putarent eum in corpore mundiali resurrexisse, ignorantes quoniam ‘caro et sanguis regnum Dei non apprehendunt’.“

⁸² Vgl. Haardt, Abhandlung II, S. 244: „die Lehre..., die Auferstehung sei schon geschehen“ ist in der antignostischen Polemik „ein Topos, der meist mit einer Notiz einhergeht, die besagt, daß die betreffenden Gnostiker die großkirchliche Lehre von der Auferstehung des Fleisches leugnen, bzw. umdeuten.“

⁸³ Was Voorgang, Passion, S. 150 zu der Feststellung veranlaßt, „...hauptsächlich denkt PhEv die Soteriologie futurisch“, ist mir nicht deutlich geworden; auch die kategorische Bemerkung ebd., S. 152: „Das PhEv wendet sich nämlich gegen die Vorstellung einer Auferstehung nach dem Tod“, erweist sich im Blick auf #23a als nicht ganz richtig.

⁸⁴ Zur Metapher „ausziehen des irdischen Leibes“ für Tod vgl. Kehl, Art. Gewand, Sp. 977–978; Kretschmar, Auferstehung, S. 122. Vgl. z. B. Platon, Grg. 523d,e, wo ebenfalls Tod als Enblößung der Seele von der Verkleidung durch den Leib beschrieben wird; dazu Burkert, Towards Plato and Paul, S. 76; Heckel, Der Innere Mensch, S. 112–113.

in diesem Leben der Erwartung einer zukünftigen Auferstehung nach dem Tod keineswegs widersprechen muss.⁸⁵

Für gnostische Gruppen ist das vor allem aus dem so genannten „Brief an Reginos“ zu belegen, einer Schrift, die ebenfalls im Korpus von Nag Hammadi enthalten ist. In der Forschung wurde wiederholt bemerkt, dass der Reginosbrief Gemeinsamkeiten mit dem EvPhil aufweist und möglicherweise in zeitlicher Nähe zu diesem entstanden ist.⁸⁶ Der anonyme Verfasser⁸⁷ belehrt seinen Schüler Reginos, und durch ihn einen Kreis von „Brüdern“ des Reginos, über die Auferstehung.⁸⁸ Wie im EvPhil, so fällt auch im Reginosbrief ein Konzept gegenwärtiger Auferstehung ins Auge, demzufolge Auferstehung als der Erwerb eines bestimmten Bewußtseins, als Erkenntnis der eigenen „Distanz zur Welt“⁸⁹ verstanden werden kann. Der Autor sagt

⁸⁵ Zum Nebeneinander gegenwärtiger und futurischer Konzepte der gnostischen Eschatologie vgl. Peel, Gnostic Eschatology, S. 150–162; gnostische Eschatologie ist nicht auf „realized aspects of eschatology“ zu reduzieren, sondern „...there actually seems to exist a certain one-sided ‘already/not yet’ tension in Gnostic eschatology“ (ebd., S. 162–163). Zur futurischen und präsentischen Eschatologie in EvPhil vgl. Niederwimmer, Freiheit, S. 368–369.

⁸⁶ NHC I p. 43–50. Die Schrift ist p. 50, 17 „Logos über die Auferstehung“ (*πλογος ετερε ανατασικ*) untertitelt (Peel 156), was jedoch wohl eine Anfügung des koptischen Übersetzers oder des Kopisten ist; vgl. Schenke 47 (Einleitung); Peel, Treatise, S. 215; Lona, Auferstehung, S. 219. Der Form nach handelt es sich um einen „Lehrbrief“ (Lona, Auferstehung, S. 218; vgl. Schenke 47); demgegenüber hält Layton, Vision and Revision, S. 199–201 die Briefelemente in Rhee für Stilisierungen; er betont das Lehrhafte des Textes, nennt ihn eine „eisagogue“ und rückt ihn in die Nähe von „the sermon, or more precisely, the animated classroom lecture“. Strutwolf, Retractatio gnostica, S. 50–52, geht ausführlich auf die Frage der Datierung ein und datiert den Brief ins späte zweite bis frühe dritte Jahrhundert; vgl. Schenke 46 (Einleitung): „Als mutmaßliche Abfassungszeit kommt...praktisch nur das 2. Jh. n. Chr. in Frage.“ „Der Inhalt von Rhee ist eindeutig christlich-gnostisch...“ (Schenke, ebd., S. 49). Wie hier für das EvPhil angenommen wird, so ist auch für den Reginosbrief mit Wilson (Gnosis, S. 118) festzustellen: „the author clearly takes his stand within the Church“; ebenso Layton, Vision and Revision, S. 209.217. Zur Datierung und Ähnlichkeit mit dem EvPhil vgl. auch Lona, Auferstehung, S. 255f; Peel 146 (Introduction); Haardt, Abhandlung II, S. 246. 258–261; Zandee, Gnostic Ideas, S. 69. Die Verbindung zum EvPhil hatte 1962 bereits der erste Artikel, der nach Erscheinen der Editio princeps von Malinine, Puech, Quispel und Till (1958) zum Reginosbrief geschrieben wurde, nämlich Zandee, De opstanding in de brief aan Reginos en in het evangelie van Philippus, herausgestellt.

⁸⁷ Die Herausgeber der Editio princeps schlugen aufgrund von Vergleichspunkten mit dem Evangelium Veritatis, das dem Umkreis Valentins zugeschrieben wurde, als Verfasser des Reginosbriefes Valentin selbst vor (Malinine u.a., S. XXXIII). Zur Zurückweisung von Valentin als Verfasser vgl. Marksches, *Valentinus Gnosticus?*, S. 358–361.

⁸⁸ Der Verfasser bezeichnet sie NHC I p. 50,2f (Peel 156) auch als „deine Brüder, meine Kinder“ (*μεκονηγ ηαφηρε*). Während der Großteil des Textes in der 2. Pers. Sg. Reginos anspricht, richtet sich der Verfasser im letzten Abschnitt p. 49,37–50,16 mehrfach in der 2. Pers. Pl. an einen Kreis von Anhängern.

⁸⁹ Lona, Auferstehung, S. 229. Nicht die Auferstehung, so mahnt der Autor des

deutlich, Reginos solle sich nur von „den Teilungen und den Fesseln“ der Welt lösen und „schon“ (ἢλη) besitze er die Auferstehung (ἀναστάσις).⁹⁰ Schließlich tadelt er es als „Ungeübtheit“ (μῆτατργυμαζε), dass Reginos, obwohl er „das Auferstehen“ (πρωγνή) hat, doch noch so „weitermacht“ (κεετ), als ob er sterben würde.⁹¹

Gleichberechtigt neben der als gegenwärtig gedachten Auferstehung, wird eine zukünftige Auferstehung in Aussicht gestellt. Der anonyme Lehrer spricht davon, dass „unser Tod in diesem (sc. irdischen) Leben“ (πεινού γῇ πεειβίος)⁹² ein „Untergang“ (ωφῆ) sei, auf welchen die „pneumatische Auferstehung“ (ταναστάσις ἡπνευματική) folge. Diese Auferstehung beschreibt er als ein Hinaufgezogen-werden zum Himmel, indem er die Christen mit den „Strahlen“ der Sonne Christus vergleicht. Wie die Strahlen der Sonne beim Sonnenuntergang zurück in ihren Ursprung gezogen werden, so werden es auch die Christen nach ihrem irdischen Tod.⁹³ Vor allem die Zusicherung, dies werde geschehen, ohne dass die Erlösten bei dieser Himmelsreise „von irgend etwas zurückgehalten werden können“, verrät, dass hier an seine endgültige Rückkehr durch die Sphären der feindlichen Archonten gedacht ist.⁹⁴ Später bezeichnet

Rheg., ist eine „Illusion“ (ῆπωρ ἀμεγέ αταναστάσις κε οὐφαντασία τε; p. 48,10f), sondern „die Welt ist eine Illusion“ (οὐφαντασία πε πρόσνος; p. 48,14f/27f).

⁹⁰ NHC I p. 49,13–16 (Peel 154): ἀμογ ἀκαλ ց՛ն բներիսմուս ով ըմբռե այշ հմա օպուտէք նկայ բտանատասի. Zur gegenwärtigen Auferstehung in Rheg. vgl. Colpe, Schriften aus Nag Hammadi VIII, S. 101; Peel, Treatise, S. 205f zur Stelle p. 49,15–16; ders., Gnosis und Auferstehung, S. 147–150; Zandee, Opstanding, S. 362f; Gaffron, Apologie, S. 223f; Layton, Vision and Revision, S. 208,216; Ders., Gnostic Treatise, S. 107: ηδη, „the key-word in realized eschatology“. Dasselbe findet sich übrigens auch in #127b: „Er hat die Wahrheit schon (ἢλη) in den Abbildern empfangen“ (NHC II p. 86,12; Schenke 78).

⁹¹ NHC I p. 49,25–30 (Peel 154,156).

⁹² NHC I p. 45,35–36 (Peel 150); Peel, Treatise, S. 165 weist darauf hin, dass βίος hier „biological life“ im Unterschied zu ζωή (p. 47,10; 48,2.21.23) in spirituellem Sinn meint; vgl. Layton, Gnostic Treatise, S. 64.

⁹³ NHC I p. 45,36–38 (Peel 150):... εγεώκ նկան ձուու. Das Verb ցակ meint mechanisch „ziehen“, „durchziehen“ (Crum, Coptic Dictionary, S. 326; Westendorf, Koptisches Handwörterbuch, S. 180). Für diese Metapher verweist Peel, Treatise, S. 164 auf Clem., prot. IX 84,2 (Stählin/Treu 63,18–20) und, ähnlich Layton, Gnostic Treatise, S. 63, auf die Od Sal 11,10–13; 15,2–9; 21,2–4. Vgl. vor allem Od Sal 15, 2 (Lattke 1–3). In FC 19, S. 142 übersetzt Lattke: „weil er (sc. der Erlöser, HS) meine Sonne ist. Und seine Strahlen weckten mich auf,...“. Lattke S. 4 begründet seine Übersetzung „aufwecken“ mit Eph 5,14 (vgl. ders. in FC 19 S. 142, Anm. 2; die syr. Aphelform von գւմ, die an dieser Stelle steht, meint ganz allgemein auch „zum Aufstehen veranlassen“, „aufheben“, so dass die Übersetzung von Charlesworth 67, welche noch deutlicher an die Rheg.-Stelle erinnert, ebenfalls möglich ist: „Because He is my Sun, And His rays have lifted me up“.

⁹⁴ NHC I p. 45,40–46,1f (Peel 150; Übers. Schenke 50). Vgl. Haardt, Abhandlung II, S. 252. Dazu, dass es sich hier um ein Ereignis „post mortem“ handelt, vgl. auch Peel, Treatise, S. 165 zur Stelle p. 45,36; ders., Gnosis und Auferstehung, S. 125, 152; Gaffron, Apologie, S. 223. Im Bild von Sonne und Strahlen könnte auch die Vorstellung der Prädestination des Gnostikers zum Heil enthalten sein; vgl. Zandee, Opstanding,

der Verfasser diese Rückkehr auch als ein Aufsteigen zu dem Äon (*ρωκ ἀρφι*
ἀχογη ἀπαλωη).⁹⁵ Die Vorstellung ist charakteristisch für die gnostische Eschatologie. Jenseits des Todes haben die weltbeherrschenden Engel und Mächte keine Gewalt mehr über den Erlösten und können seine Heimkehr in den göttlichen Grund nicht behindern.⁹⁶

Aussagen zur erwarteten Auferstehung stehen im EvPhil neben Aussagen zur gegenwärtigen Auferstehung. Deutlich wird im Abschnitt #127a, am Ende des EvPhil eine erwartete Zukunft der gegenwärtigen Existenz gegenübergestellt: Wenn einer „das Licht“, heisst es in #127a, „nicht empfängt, solange er hier ist, kann er es an dem anderen Ort nicht empfangen. Wer jenes Licht empfangen wird, kann nicht gesehen werden, noch kann er festgehalten werden.“⁹⁷ Diese Aussagen sind stets auf das Schicksal des einzelnen Gnostikers bezogen, der aus seiner innerweltlichen Auferstehung die Fähigkeit zu einer unbehinderten Rückkehr in die göttliche Heimat erhalten hat. Neben individuellen eschatologischen Aussagen gibt es im EvPhil aber auch die Andeutung eines universales eschatologischen Modells. Solche universalen Ereignisse hat die Schilderung in Abschnitt #125a zum Gegenstand:⁹⁸ Wenn „dieses Haus einsam zurückgelassen“ wird, wenn also die Welt, die hier als Gehäuse des Pneumatischen schlechthin beschrieben wird,⁹⁹

S. 365: „Zij (die Gnostiker, HS) behoren bij hem als de stralen bij het licht. Het verwante trekt het verwante aan“.

⁹⁵ NHC I p. 47,8 (Peel 152), vgl. Schenke, Auferstehungsglaube, S. 125. Auf die besondere Lehre des Rheg., wonach dieser Aufstieg „sofort“ (*ῆτογηνος*) nach dem individuellen physischen Tod erfolgt (p. 47, 30–37; Peel 152) braucht im Zusammenhang der hier vorgestellten Überlegungen nicht gesondert eingegangen zu werden; vgl. dazu Haardt, Abhandlung II, S. 256f.

⁹⁶ Die Vorstellung, dass die Seele nach ihrem Tod Wachposten passieren muss, die ihren Aufstieg zum Himmel verhindern wollen, ist für verschiedene gnostische Gruppen belegt. bspw. Iren., haer. I 24, 6 (Rousseau 330,104–110); wie der Erlöser können sie nicht festgehalten werden; vgl. Iren., haer. I 25,1 (332,8–11.333,8–12). Der „Topos von der ‘Himmelfahrt’ des Gnostikers“ (Schenke, Philippus, S. 409) findet sich auch im EvPhil #77, #106 und #127a.

⁹⁷ NHC II p. 86,6–9 (Schenke 78).

⁹⁸ NHC II p. 84,22–85,21 (Schenke 76).

⁹⁹ Zum „Haus“ (*τεῖ*) vgl. Schenke, Philippus, S. 509–510, der „dieses Haus“ (*πεσεινεῖ*; NHC II p. 84,27) im Blick auf die Wendung „alles Göttliche“ (p. 84,29) als „die Welt als irdischer Tempel Gottes“ deutet. Wenn das „Haus“, das verlassen werden soll, hier gewissermaßen den Universal-Körper der Pneumatiker, die Welt, meint, so ist man an den Text #22 erinnert, der das Bild vom Individual-Körper als Behältnis der Seele voraussetzt, sowie eine #22 vergleichbare Stelle aus AuthLog (NHC VI,3) p. 27,25–27 (MacRae 270.272), wo von der Seele gesagt wird, sie befindet sich in einem „Haus von Armut“ (*οὐνεὶ πιπήτηκε*).

vergangen ist, dann wird „alles Göttliche“ an seinen entsprechenden Platz „laufen“. Ein Teil davon wird „unter den Flügeln des Kreuzes“, vor dem „Allerheiligsten“ bleiben, nur der „Stamm der Priesterschaft“, die Gesamtheit der Pneumatiker also, wird hinter den „Vorhang“ (καταπετασμα), in „das Verborgene der Wahrheit“ (πιπεθηπη πταληθεια) eingehen können.¹⁰⁰

Selbst in einem so ausgeprägt futurischen Konzept unterbleibt jedoch im EvPhil der Verweis auf die individualeschatologisch gegenwärtige Perspektive nicht: Beinahe unvermittelt fügt der Philippusevangelist im selben Abschnitt #125a seiner Beschreibung der eschatologischen Ereignisse Aussagen über die Bedingungen dieser Welt an: „Wir“ können „in das Verborgene der Wahrheit“ nur „durch verächtliche Symbole und Dinge, die schwach sind“ (γιτη γητηπος εγψη μη γηηπτω) eingehen, durch Rituale also.¹⁰¹ Die sakralen Rituale sind aber etwas, das jeder Einzelne für sich empfangen muss und das ihm die Gegenwart des Heils schon jetzt erschließt. Gegenwart und Zukunft des Heils sind ohne Zweifel sowohl im Reginosbrief, als auch im EvPhil aufeinander bezogen, so dass die Deutung von #23a im Sinne eines zukünftigen Auferstehens durch die Behauptung von der Auferstehung vor dem Tod in #21 grundsätzlich nicht in Frage gestellt wird. Für das EvPhil lassen aber gerade die eben zitierten Schlussabschnitte zugleich erkennen, dass der Akzent deutlich auf die Gegenwärtigkeit der entscheidenden Vorgänge gelegt ist.¹⁰² Nur wer „das Licht“ empfängt, „solange er hier ist“, bevor er also im Tod diese Welt verlässt, heißt es im Schlussabschnitt #127, kann zum „anderen Ort“ gelangen.¹⁰³ So scheint das EvPhil vielleicht noch ausgeprägter

¹⁰⁰ Das in EvPhil #125a beschriebene universaleschatologische Modell ist anderen gnostischen Modellen, wie dem bei Iren haer. I 7,5 (Rousseau 110–112); und Clem., exc. Thdot. 61,8 (Sagnard 182) beschriebenen vergleichbar.

¹⁰¹ NHC II p. 85,12,14–15 (Schenke 76).

¹⁰² Vgl. Niedervimmer, Freiheit, S. 369 (zu #125): „eine... Einschränkung des eschatologischen Enthusiasmus erfährt die Freiheitskonzeption durch diese Art von futurischer Erwartung nicht;...“ Eine besondere Betonung der Gegenwart im eschatologischen Modell ist mit Recht auch für den Rheg festgestellt worden, so von Peel, Gnosis und Auferstehung, S. 160 und Layton, Vision and Revision, S. 209. Dennoch scheint mir die Bemerkung Gaffrons ebenso zutreffend, der von einem „Pendeln des Gedankenganges zwischen bereits erlangter und noch ausstehender Erlösung“ spricht (Gaffron, Apologie, S. 223).

¹⁰³ Anders Buckley, The Holy Spirit, S. 225 (vgl. diess., Femals Fault, S. 123): „In the other place‘ does not refer to any post-mortem goal but to the ritual occasion of the bridal chamber wherein the partakers create the aeon *in place* of the world“.

als der Reginosbrief einen nicht zu umgehenden „Bedingungszusammenhang“¹⁰⁴ zwischen der Auferstehung in dieser Welt und der noch ausstehenden Erfüllung zu artikulieren.

2.2.4.2. *Die gegenwärtige Auferstehung: #23a*

Bei näherem Hinsehen wird man nun auch für den Abschnitt #23a einräumen müssen, dass trotz des Konzepts zukünftiger Auferstehung auch hier ein starker Akzent auf der propagierten Gegenwart des Heils liegt. Wie andere Texte im EvPhil, ist auch dieser nach mehreren Seiten hin offen. Für die Deutung des Abschnitts ist zuerst die Frage zu klären, was an dieser Stelle unter „Fleisch“ verstanden werden muss. Wenn eingangs des Abschnitts die kirchliche Anschauung vom „Auferstehen im Fleisch“ ($\tau\omega\gamma\eta \varphi\bar{\eta} \tau\cap\beta\zeta$) referiert wird, so ist damit freilich das Fleisch als die Weise der irdischen und körperlichen Existenz des Menschen gemeint. Auch im EvPhil kann „Fleisch“ in dieser Weise gebraucht werden, beispielsweise in #63c:

#63c

Solange wir uns in dieser Welt befinden, ist es nötig für uns, uns die Auferstehung ($\alpha\eta\alpha\tau\alpha\zeta\zeta\zeta$) zu erwerben, damit wir, wenn wir uns vom Fleisch entkleiden ($\kappa\alpha\kappa\eta\alpha\zeta\eta\eta \bar{\eta}\tau\cap\beta\zeta$), in der Ruhe ($\alpha\eta\alpha\eta\zeta\zeta\zeta$) erfunden werden und nicht in der Mitte ($\eta\zeta\zeta\zeta\theta\zeta\zeta$) umherschweifen.¹⁰⁵

Hier wird das „in-der Welt-sein“ ($\psi\eta\eta\eta \varphi\bar{\eta} \pi\zeta\zeta\kappa\zeta\zeta\zeta$) einerseits der Entkleidung vom Fleisch gegenübergestellt, andererseits der „Mitte“ und der „Ruhe“. „Ruhe“ und „Mitte“ sind also nicht identisch mit der Welt. Die „Mitte“ ist auch andernorts im EvPhil die Bezeichnung für einen Zustand oder Ort nach dem Tod.¹⁰⁶ Somit umschreibt das Ablegen des Fleisches hier ohne Zweifel den physischen Tod. Mit demselben koptischen Wort $\kappa\omega\kappa\eta\eta\eta$ wie in #63c ($\kappa\alpha\kappa\eta\alpha\zeta\eta\eta \bar{\eta}\tau\cap\beta\zeta$) wird auch in #23a das „entblößen, entkleiden“ vom Fleisch ausgedrückt: „Die mit dem Fleisch bekleidet sind, sind es die entblößt (Qualitativ $\kappa\eta\kappa\eta\eta\eta$) sind; die sich von ihm entblößen ($\kappa\alpha\kappa\eta \epsilon\zeta\zeta\eta$) [können], s[ind es, die] nicht [en]tblößt ($\kappa\kappa\kappa\eta\eta\eta$) sind.“ Man könnte zu dem Urteil kommen, auch hier, in Abschnitt #23a, wäre das Ablegen des

¹⁰⁴ Haardt, Abhandlung II, S. 263. Haardt zeigt diesen „Bedingungszusammenhang“ für den Reginosbrief, er zitiert jedoch nicht den Reginosbrief, um deutlich zu machen, was er mit diesem Begriff meint, sondern greift auf EvPhil #21 und #90a zurück.

¹⁰⁵ NHC II p. 66,9–16 (Schenke 42; Übers. 43, stellenweise abgeändert).

¹⁰⁶ Vgl. z. B. #63 (NHC II p. 66,7–23 (Schenke 40,42)).

Fleischkleides allein ein Ereignis, das jenseits des Todes vor der endgültigen Auferstehung liegt: Nur wem es im Eschaton gelingt, sich vom eigenen Kadaver zu lösen, der erlangt die Erlösung aus der Welt.¹⁰⁷

Allerdings gibt es im Abschnitt #23a auch Hinweise auf ein anderes Verständnis von „Fleisch“ und „Ablegen des Fleisches“. Es ist zumindest auffallend, dass keine der Aussagen in #23a eindeutig zukünftig formuliert ist, vielmehr weisen Präsens und Qualitativ auf die Beschreibung eines gegenwärtigen Zustands hin.¹⁰⁸ Selbst wenn man aber trotzdem die Auffassung vertreten wollte, hier sei hauptsächlich von Ereignissen der Zukunft die Rede, so müsste sich doch unmittelbar die Frage anschließen, weshalb den einen gelingt, was für die anderen unmöglich ist. Am nahe liegendsten ist es, in der Folge des #21 den Grund hierfür im gegenwärtigen Leben zu suchen. Im Text #23a scheint noch ein anderer bildsprachlicher Gebrauch von „Fleisch“ jenseits der Deutung als Kadaver denkbar zu sein. Das „Ablegen“ des Fleisches muss hier nicht den irdischen Tod voraussetzen, sondern kann als eine im gegenwärtigen Leben zu bewältigende Aufgabe begriffen werden.

Der Verfasser des Abschnitts #23a nimmt offensichtlich die Sorge der Gemeindemehrheit (τοειμε), die Sorge derjenigen, welche „Furcht haben“ (ρωτε), sie würden nackt „aufstehen“ (τωγη), wenn sie das Fleisch verlieren, inhaltlich nicht ernst. Die Frage nach der zukünftigen Auferstehung scheint der Verfasser zwar aus der kirchlichen Diskussion übernommen zu haben, jedoch ohne sein Interesse exklusiv darauf auszurichten. Wenn der Philippusevangelist in seinen Äußerungen zum Sakrament bemüht ist, eine schroffe Trennung seiner elitären Adressaten von dem kirchlichen Gemeindeverband zu verhindern, so

¹⁰⁷ NHC II p. 56,29–32 (Schenke 24). Als ein irdisches „Gewand“, das den eigentlichen Menschen nur während seines irdischen Lebens verhüllt ist das „Fleisch“ Clem., exc. Thdot. 55,1 (Sagnard 170) beschrieben: die drei „immateriellen“ Elemente (vgl. exc. Thdot. 54,1. Sagnard 170) des paradigmatischen Menschen Adam (ἡ ἄλογος, ἡ λογική, ἡ πνευματική φύσις) werden durch ein viertes Element eingehüllt, das irdische (Fleisch): Τοῖς τρισὶν ἀσωμάτοις ἐπὶ τοῦ Ἀδὰμ τέταρτον ἐπενδύεται τὸν χοϊκὸν τοὺς δερματίνους χιτώνας. Zum griechisch-römischen Hintergrund der Gewandmetapher für den irdischen Leib und zur christlichen Rezeption derselben vgl. Kehl. Gewand, Sp. 954–955.976–978; Burkert, Towards Plato and Paul, S. 71.

¹⁰⁸ Als ein zukünftiges Ereignis interpretiert Haardt, Abhandlung II, S. 259 das Entkleiden vom Fleisch im gesamten #23a, wobei er allerdings die Konjektur von Ménard, L’Évangile, S. 56 voraussetzt. Ménard ergänzte in der Lücke p. 56,31 die Futurform ετε[γνακω]..., weshalb Haardt paraphrasieren kann: „daß sich die Gnostiker im Tode ‘entkleiden werden, um nackt zu sein’“ und er interpretiert, „daß der Gnostiker im Lichtreich Pneuma ist, was er aber eigentlich schon immer und überall war.“

ist es für ihn eine sinnvolle Strategie, kirchliche Aussagen dem Wortlaut nach aufzunehmen und dabei mit einer veränderten oder erweiterten Deutung zu versehen.

Wie viele Abschnitte des EvPhil so wird auch #23 am besten verständlich, wenn man von einer geplanten Mehrdeutigkeit der Begriffe ausgeht.¹⁰⁹ Dass in Abschnitt #23a zwei unterschiedliche Anschauungen ineinander verschränkt sind, wird abgesehen von der Verwendung von „Fleisch“ bereits durch die doppelte Bewertung von „Nacktheit“ deutlich. In seiner Antwort auf die Furcht vor Nacktheit, nimmt der Philippusevangelist zwar die Negativbewertung der Nacktheit zustimmend auf, jedoch nur, um gleichzeitig eine andere Form der Nacktheit als erstrebenswertes Ziel herauszustellen: Die wirklich Nackten sind die mit Fleisch bekleideten, deshalb muss man das Fleisch ausziehen. Während die Ablehnung der Nacktheit aus der jüdischen Tradition und vielleicht einer entsprechenden Exegese von Gen 3,10 übernommen sein könnte,¹¹⁰ verweist die Aufforderung zum „nackt-werden“ als einer Befreiung von Hinderlichem auf eine ethische Deutung, für die Nacktheit gleichbedeutend mit Reinheit ist.¹¹¹

In diesem Kontext verliert „Fleisch“ jeden Bezug zur Vorstellung eines Auferstehungsleibes, die eingangs von #23a im Hintergrund stand. Die Spekulationen über den Zustand des Menschen nach seinem Tod beantwortet der Philippusevangelist mit einem Hinweis auf die in seinen Augen und wohl auch den Augen seiner Adressaten rechte christliche Lebensweise. Übergangslos wendet er sich vom konkreten Fleischleib

¹⁰⁹ Vgl. Gaffron, Studien, S. 219, der von einer geplanten „Unschärfe und Mehrdeutigkeit vieler Passagen“ spricht. Ähnlich Ménard, Evangelium, S. 53: „die Sprache der gnostischen Schriftsteller ist zweideutig, und ihr Gedanke ist immer einer Wiederlesung zu unterziehen.“

¹¹⁰ Möglicherweise spielt auch #23a auf eine Exegese zu Gen 3,10 an, über Adam, der sich nach dem Sündenfall vor Gott versteckt hat und sich „fürchtet“, weil er „nackt“ ist. Smith, Garments, S. 217–238 interpretiert die „Nacktheit“ in EvThom 37 (NHC II p. 39,27–40,2), das unten im Folgenden noch als Parallele herangezogen wird, „within archaic Christian baptismal practices and attendant interpretation of Genesis 1–3“. Die Mission der Elite gegenüber den Kirchenchristen fand sicherlich in Form kontroverser Exegese statt (vgl. dazu Koschorke, Polemik, S. 211–216), wobei Lechner, Ignatius, S. 279 zu Recht darauf hinweist, dass „valentinianische Bibellexegese“ nicht „ausschließlich als Konkurrenzveranstaltung zur Großkirche“ unterschätzt werden darf. Zur Bedeutung der Genesis-Exegese für die gnostischen Mythen vgl. MacRae, Jewish Background, S. 99–100.

¹¹¹ Zur Bewertung von Nacktheit vgl. Kehl, Art. Gewand, Sp. 951–952; zum jüdischen „horror of nakedness“ vgl. Smith, Garments, S. 219–220; zum Ideal der „Nacktheit“ in der griechischen Tradition auch Brock, Clothing Metaphors, S. 22; Heckel, Der Innere Mensch, S. 112–115.

ab und hin zu einem „Fleisch“, das metaphorisch verstanden werden soll als eine bestimmte, Christen unangemessene Lebensweise. Ein solcher Gebrauch von σάρξ begegnet in den paulinischen Briefen, wo etwa in Röm 8,4 von den Christen gesagt wird, sie würden nicht mehr „nach dem Fleisch“ (κατὰ σάρκα), sondern „nach dem Geist wandeln“ (κατὰ πνεῦμα).¹¹² Auch im EvPhil kann die Trennung vom „Fleisch“ als Abstandnehmen von der irdischen Existenz mit ihren Bedürfnissen, Sorgen und Ängsten, also im Sinne von Askese verstanden werden. In einem eindeutig asketischen Kontext steht „Fleisch“ beispielweise im Abschnitt #62:

#62

Du sollst dich vor dem Fleisch (**ἅρπα**) nicht fürchten, es aber auch nicht lieben! Wenn du dich vor ihm fürchtest, wird es dich beherrschen. Wenn du es liebst, wird es dich verschlingen und dich ersticken.¹¹³

Was an dieser Stelle die Mahnung, „du sollst es (das Fleisch) nicht lieben“ (μὴ μεριτέ) zum Ausdruck bringen soll, ist sicherlich dasselbe wie das, was in #112 mit den Worten „ihr sollt nicht die Welt lieben“ (μήμηρε πικοσμος) gesagt wird.¹¹⁴

¹¹² Vgl. Röm 6,4; 8,5.12.13; 2 Kor 10,2. Zu σάρξ „als Erscheinungsweise menschlichen Lebens“ bei Paulus vgl. Käsemann, Leib und Leib Christi, S. 100–103; Kretschmar, Auferstehung, S. 120–121.

¹¹³ NHC II p. 66,4–6 (Schenke 40; Übers. 41). Die Mahnung steht im Kontext des Themas der „Weltflucht“, das in #61c aufgenommen wird: πετῆνη γεωλ 2ῆ πικοσμος (p. 65,27; Schenke 40); Layton, Gnostic Scriptures, S. 340 fasst 65,27–66,6 treffend unter der Überschrift „The person who has left the world“ zusammen. Der Abschnitt #62 würde ohne weiteres in eine mönchische Unterweisung ägyptischer Wüstenväter passen, und Schenke, Philippus, S. 359, nennt #62 in übertragenen Sinn eine „Mönchsregel“ und einen „Spruch für Asketen“ (ebd., S. 360). Scholten, Nag-Hammadi-Texte, S. 160–161, kann wahrscheinlich machen, dass NHC II von einem mönchischen Schreiber angefertigt wurde. Noch massiver als in #62 ist die asketische Mahnung im Abschnitt #123a: „Als Abraham [aber erlangt] hatte zu sehen, was er sehen sollte, besch[ritt er] das Fleisch (**ἅρπα**) der Vorhaut, wodurch er [u]ns zei[gt], dass es nötig ist, das Fleisch zu vernichten. (τάκο πίτταρζ)“ (NHC II p. 82,26–29; Schenke 72). Auch dieses Verständnis von „Fleisch“ ist übrigens auf kirchlich rezipierte Texte zurückzuführen wie etwa Kol 2,11, wo ebenfalls die Beschneidung gedeutet wird; vgl. Brandenburger, Auferstehung, S. 26f, wonach Kol 2,11 zeigt, dass solche Aussagen vom Ablegen des Fleisches vermutlich „schon eine dualistische Interpretation des hellenistischen Judentums“ sind (ebd., S. 27). Zu „Fleisch“ im EvPhil vgl. auch die Exkurse zu σάρξ und σῶμα bei Gaffron, Studien, S. 176–177 und Isenberg, Coptic Gospel, S. 253–254; Koschorke, Namen, S. 313 mit Anm. 25.

¹¹⁴ NHC II p. 78,21 (Schenke 66). Eine Korrespondenz zwischen „Welt“ und „Fleisch“ legen auch #123a und #123c (NHC II p. 83,11–30; Schenke 74) nahe: #123a zufolge muss das Fleisch vernichtet werden und in #123c wird das Wort der Täuferpredigt über die Axt an der Wurzel der Bäume (Mt 3,10 parr.) dahingehend

Es wurde oben bereits ausgeführt, dass #23 wohl eng an #21 anschließt. Von #21 aus betrachtet bringt „entkleidet-vom-Fleisch“ vielleicht das veränderte Selbstbewußtsein zum Ausdruck, welches die Auferstehung in dieser Welt bewirkt, die in #21 Thema ist. In ähnlicher Weise erscheint das „Ablegen der (irdisch-fleischlichen) Kleider“ auch in anderen Schriften aus Nag Hammadi, so im EvThom 37, wo den Jüngern versichert wird, dass sie den „Sohn des Lebendigen“ sehen und sich „nicht fürchten“ (¶ 20ΤΕ) werden, wenn sie sich entkleidet haben und wie kleine Kinder auf „ihre Kleider“ (ΠΝΕΤΠΩΤΗΝ) trampeln.¹¹⁵ Ganz ähnlich spricht auch der Reginosbrief im Zusammenhang der gegenwärtigen Auferstehung vom „Fleisch“. Der anonyme Lehrer ruft Reginos gegen Ende seines Briefes mit einer an Röm 8,4 erinnernden Wendung zu: „Wandle nicht mehr in diesem Fleisch, um der Einheit willen! Sondern mach' dich nur los von den Teilungen und den Fesseln, und schon besitzt du die Auferstehung!“¹¹⁶ Die Form von Nacktheit,

ausgelegt, dass Jesus „die Wurzel des ganzen Ortes (= der Welt)“ abgetrennt habe (Übers. Till 65); vgl. dazu Buckley, Conceptual Models, S. 4191.

¹¹⁵ EvThom 37,1–2 = NHC II p. 39,27–40,2 (Bethge 529); vgl. Clem., str. III 92,2–93,1 (Stählin/Früchtel 238,24–30). Ein ähnliches Bild liegt vermutlich auch EvThom 21,3 = NHC II p. 37,4–6 (Bethge 525) zugrunde. DeConick/Fossum interpretieren die Kleider aus EvThom log. 37 ebenfalls als das irdische Fleisch, das zugleich eine Lebensweise κατὰ σάρκα repräsentiert, die schon jetzt durch asketischen „lifestyle“ überwunden werden kann: „The ‘garment’ is a metaphor for the physical body which was given to Adam as a consequence of the Fall. In the soteriological scheme, this garment must be removed and renounced. This is accomplished by becoming asexual and modelling one’s lifestyle after that of Adam when he was still an innocent child“ (DeConick/Fossum, Stripped Before God, S. 139). Ein denkbarer Hintergrund solcher Mahnung zur Änderung des Lebensstils wäre sicher ein Initiationssakrament, ob aber EvThom 37 die Taufe (vgl. Smith, Garments, bes. S. 218, 237) meint oder ein Salbungsritual (gegen Smith: DeConick/Fossum, Stripped before God, S. 139–140) ist hier nicht zu entscheiden. Eine mit EvThom 37 verwandte Stelle findet sich übrigens auch im „Dialog des Erlösers“, NHC III p. 143,10–24 (Emmel 86,87; Übers. Petersen/Bethge 395); ebd. 143,21–24: ἀλλα τέκω θῆμος [η]ητη χετετηναψωτε πηλακηριος ζοταν τετηψωτεψθη[η]ογ („Vielmehr sage ich euch: Ihr werdet selig sein, wenn ihr euch auszieht“).

¹¹⁶ NHC I p. 49,11–16: ἕπτέ ποιτεγέσθαι κατὰ τεειαρξ ετῳ τηπτουεει-
αλλα αμογ αβαλ 2η πηεριснос мп пире агв илн оунтек пнег птанастасис
(Peel 154; Übers. Schenke 52. Vgl. Lona, Auferstehung, S. 229: „Die Ermahnung hat
das Ziel, das Bewußtsein, schon auferstanden zu sein, zu schärfen. Dadurch entsteht
die Distanz zur Welt,...“; ebenso van Unnik, Newly Discovered, S. 154: Auferstehung
erfordert „a certain mode of life“; Colpe, Schriften aus Nag Hammadi VIII, S. 101:
die „ethische Konsequenz“ der Auferstehung ist „Übung und Askese“. Hierher passt
schließlich auch, was Clemens von Alexandrien über den Apostel Philippus sagt.
Dieser sei aus dem Grab auferstanden, weil der Herr (seine) Leidenschaften getötet
habe (Clem., str. III 25,4; Stählin/Früchtel 207,16–17); vgl. dazu Isenberg, Coptic
Gospel, S. 72–73.

welche der Philippusevangelist meint, wird besonders klar und knapp im „Brief des Petrus an Philippus“ zum Ausdruck gebracht. Dort sagt der auf dem Ölberg erschienene Christus zu den versammelten Jüngern: „Wenn ihr das ablegen werdet, was dem Untergang geweiht ist, dann werdet ihr zu Erleuchtern unter toten Menschen werden.“¹¹⁷ Das „Entblößt sein“ von allem „Verderblichen“ ist die Voraussetzung dafür, dass die Jünger ihre Funktion als „Erleuchter“ in dieser Welt wahrnehmen können.

Auch an dieser Stelle kann nun aber, wie oben im Zusammenhang des Abschnitts #21 und bei der Interpretation von #22, gefragt werden, ob das Textstück hinreichend durch die Annahme zu erfassen ist, hier werde schlicht das kirchliche Verständnis der künftigen Auferstehung durch Anspielungen auf die in diesem Leben geforderte Askese korrigiert. Der Philippusevangelist hat Spezialisten vor sich, welche vermutlich stolz auf ihre asketische Gesinnung sind. Es ist wenig wahrscheinlich, dass sein Adressatenkreis eine Erinnerung an die Askese nötig hatte. Die Gegenwart der Auferstehung besteht für den Philippusevangelisten in mehr als nur Askese. Eine weitere Ebene des Verständnisses ist daher für #23 zu erwarten, das Thema von Fleisch und Auferstehung endet nicht mit #23a, sondern wird in #23bc und #24 in überraschender Weise weitergeführt. Wie in #21 verlässt der Verfasser auch in #23 das sichere Terrain, auf dem er sich mit seinen Adressaten einig weiß, und steuert ein umstrittenes Gebiet an, nämlich die sakramentale Vermittlung der Auferstehung.¹¹⁸

Den „Bedingungszusammenhang“ von gegenwärtiger und zukünftiger Auferstehung verdeutlicht ein neuerlicher Blick auf den verwandten Reginosbrief. Wie der Text #23a aus dem EvPhil so behandelt auch der Reginosbrief im Kontext der Ausführungen zur Auferstehung die offenbar verunsichernde Frage, welche Rolle das „Fleisch“ dabei spielen wird. Wenn der Lehrer seinen Adressaten Reginos mit den Worten beruhigt: „du wirst nicht (ab)geben, was wertvoll ist, wenn du

¹¹⁷ NHC VIII p. 137,6–9: εωφε οτεπακακ τηνε καρηγη ηπαι οττακνουτ τοτε οτεπακωπε ησειφωστηρ 2η τηντε ησειρωμε εγνοουτ. (Wisbe 242; Übers. Bethge 672). EpPt könnte etwa zeitgleich mit dem EvPhil entstanden sein, vgl. Meyer 231 (Introduction): „around the end of the second century C.E. or into the third.“

¹¹⁸ Zur Einheitlichkeit des #23 siehe unten 2.2.4. und vgl. Schenke, Philippus, S. 230. Layton, Gnostic Scriptures, S. 333 fasst 56,26–57,21 als Nummer 21 unter der Überschrift „Eucharistic bread and resurrection“ zusammen.

scheidest“¹¹⁹ ist dahinter dieselbe Sorge erkennbar, die auch die ängstlichen Kirchenchristen im EvPhil beschäftigt. Auch Reginos fürchtet offenbar einen wesentlichen Verlust, der ihn „nackt“ zurücklässt. Die Überlegung, welche hinter dieser Sorge um den physischen Leib steht, könnte sein, dass der physische Leib als das Prinzip der Individuation begriffen ist,¹²⁰ so dass seine Zerstörung auch die Kontinuität der Persönlichkeit beendet. Der Verfasser des Reginosbriefes hält dem ein bekanntes Konzept entgegen, welches oben in EvPhil #22 bereits zur Sprache gekommen ist: Das Wesentliche liegt innen, die sichtbare Hülle täuscht.¹²¹

Reginos wird in diesem Zusammenhang an die Idee der himmlischen Präexistenz des Gnostikers, bevor er „im Fleisch“ war, erinnert und es wird ihm erklärt, er habe ja auch das irdische Fleisch erhalten, als er in diese Welt gekommen sei, wieso solle er dann nicht „Fleisch“ erhalten, wenn er zu dem Aeon aufsteigt. Das Fleisch könne ja nicht besser sein als das, um dessentwillen es entstanden ist, also als die innere Wirklichkeit des Menschen.¹²² Zum Beweis dafür, dass auch im Aeon konkrete Einzelne zu unterscheiden sind, verweist der Verfasser des Reginosbriefs auf die Verklärung des Erlösers, über welche berichtet wird, dass damals Mose und Elia neben Jesus erschienen sind.¹²³ Das

¹¹⁹ NHC I p. 47,21–22 (Peel 152; Übers. Schenke 51): ΠΙΚΝΑΤ ΠΓΡΑΦ ΕΗ Η ΠΕΤΩΔΗΠ ΕΚΩΔΑΗΒΩΚ.

¹²⁰ Vgl. Käsemann, Leib und Leib Christi, S.101, wo er für paulinische Belege feststellt: „Fleisch tritt geradezu für das Individualleben der Person ein.“ Dieser Gebrauch von σάρξ geht auf die alte testamentliche Literatur zurück.

¹²¹ Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund vgl. Burkert, Towards Plato and Paul.

¹²² NHC I p. 47,4–16 (Peel 152). Dazu Ménard, Notion, S. 124; Lona, Auferstehung, S. 225; vgl. ebd., S. 226 zu p. 47,38–49,3: „Es gibt also eine innere Wirklichkeit, die das eigentliche Subjekt der Auferstehung ist.“ Ähnlich auch Zandee, Opstanding, S. 372: „De voorstelling is blijkbaar deze, dat in het stoffelijke lichaam het pneumatische reeds aanwezig is.“

¹²³ NHC I p. 48,6–11 (Peel 154). Vgl. Mk 9,4 parr. Layton, Gnostic Treatise, S. 94–96 und Vision and Revision, S. 207–208 geht davon aus, dass die Verklärung nicht zur Argumentation des Autors gehört, sondern als ein zu widerlegendes Gegenbeispiel, welches die leibliche Auferstehung belegen könnte, angeführt wird. Layton nimmt vielleicht die Aussage p. 47,7, Reginos werde Fleisch „nehmen“ (xi), wenn er in den Aon aufsteigt, nicht ernst. Von dieser These Laytons hat sich Peel, Treatise, S. 178–179 ausdrücklich distanziert, faktisch gegen Layton interpretiert auch Lona, Auferstehung, S. 227. Das Erscheinen von Mose und Elia soll vermutlich durchaus eine Art „Leiblichkeit“ der Auferstandenen beweisen; vgl. Ménard, Notion, S. 125: Die Kontinuität zwischen irdischer und himmlischer Existenz werde gesichert „...grâce à l'homme intérieur et à la chair spirituelle qui conserve des caractéristiques personnelles identifiables.“ Ähnlich Peel, Gnosis und Auferstehung, S. 155: „Wichtig ist an dieser Stelle, daß der ‘Auferstehungsbeweis’ in der postmortalen Erscheinung zweier deutlich

Fleisch, das Reginos bei seinem Eintritt in den anderen Äon erhalten soll, scheint somit letztlich eine Chiffre für „das Offenbarwerden“ der „inneren Wirklichkeit“¹²⁴ zu sein. Es ist freilich in keiner Weise identisch mit dem irdischen Fleisch, sondern eine Art neuer Erscheinungsweise des menschlichen Wesenskerns. Das, was fortdauert, was die Kontinuität in der Existenz des Gläubigen ausmacht, ist nicht seine jeweilige Erscheinungsweise, sondern sein geistiges Inneres.¹²⁵ Insofern kann davon gesprochen werden, dass Reginos einst zu einer neuen Daseinsweise verwandelt werden wird, was durch die Vorstellung eines Auferstehungsleibes umschrieben ist.¹²⁶

erkennbarer Gestalten, Mose und Elia, besteht. Das heißt, unser Verfasser faßt die Auferstehung nicht als Aufstieg des reinen ‘Geistes’ nach dem Tode auf, als dessen Aufgehen im Göttlichen und den folgerichtigen Verlust aller persönlichen Merkmale.“ Ebenso Peel, Gnostic Eschatology, S. 160. Kritisch Haardt, Abhandlung II, S. 264.

¹²⁴ Lona, Auferstehung, S. 226. So kann der Verfasser sagen: NHC I p. 48,3–6 (Peel 154; Übers. Schenke 51): „Was ist also die Auferstehung? Es ist das fortwährende Offenbarwerden derer, die (schon) auferstanden sind!“ (εγ δε τε τανατασις πιστωπ
αλλα πε πογχειω ηηη πινεταστωον).

¹²⁵ Vgl. Layton, Gnostic Treatise, S. 77 (zu NHC I p. 47,4–16): „It is clear by now, that the believer is mind, that he belongs to an eternal realm of perpetual, timeless, pure existence, and this realm contrasts to all that ‘has come into being’.“ Nach Colpe, Schriften aus Nag Hammadi VIII, S. 100 ist die Frage p. 47,4–8 (Peel 152): „Wenn du nicht im Fleisch existierst hast (und) Fleisch angenommen hast, als du in diese Welt kamst, weswegen solltest du das Fleisch nicht (wieder) bekommen, wenn du zu dem Äon aufsteigst?“ keine Suggestivfrage („Wenn schon... warum dann nicht auch?“), sondern sei auf die „gedachte Antwort“ hin formuliert: „Deshalb nicht, weil Fleisch nicht in den oberen Äon eingehen kann“. Die Pointe der Frage scheint aber nicht primär die Ablehnung fleischlicher Auferstehung zu sein, sondern die Aussage, dass Fleisch nichts anderes ist, als eine Erscheinungsweise des eigentlichen, geistigen Kerns.

¹²⁶ Vgl. NHC I p. 48,30–49,7 (Peel 154; Übers. Schenke 51–52): Die Auferstehung „ist das, was festen Bestand hat, und das Offenbarwerden dessen, was ist (πιστωι
αλλα πινετωον). Und es ist der Austausch (πινετεις) für die Dinge und eine Ver-
wandlung (μεταρολη) in die Neuheit“; vgl. Schenke, Auferstehungsglaube, S. 126. Gaffron, Apologie 225f geht davon aus, dass „der Pneumatiker mit seinem Fleisch in den Äon“ geht, wobei auch er allerdings einräumt, „die fleischliche Existenz nach der Erlösung“ sei „eine andere“; gegen Gaffron: Peel, Gnosis und Auferstehung, S. 156; vgl. auch Lona, Auferstehung, S. 227: „Es gibt eine Auferstehung des Fleisches, aber sie ist nicht die Auferstehung ‘dieses Fleisches’, sondern eines verklärten, das der Gläubige bei seinem Tod erhalten wird“ und ebd., S. 232: „Rheg lehnt eine materielle Identität zwischen dem irdischen und dem auferstandenen Leib ab, nicht jedoch jede Art von Leiblichkeit“. Die Frage, ob Rheg gleichzeitig eine gewisse Rettung für das irdische Fleisch annimmt, entzündet sich im Wesentlichen an der Interpretation von NHC I p. 47,23–24 (Peel 152, Übers. Schenke 51): „Das, was schlecht ist, schwindet dahin; αλλα ογη χιατ αρα. Peel 153 übersetzte: „but there is grace for it“. Dagegen Schenke 51: „...aber er schuldet Dank“, vgl. ebd. 48 (Einleitung): „Die Wendung p. 47,24 (...) heißt in Wirklichkeit gar nicht: ‘es gibt Gnade für ihn’ (...) ö. ä., sondern ganz im Gegenteil: ‘er schuldet Dank’, d. h. der (zugrundegehende) Leib hat der Seele bzw. dem Nous dankbar zu sein daß er überhaupt gelebt hat.“ Ebenso Layton,

Bis hierher kommen der Brief an Reginos und das EvPhil in Grundzügen überein. Wie in den unmittelbar auf #23a folgenden Textabschnitten #23b bis #24 deutlich wird, sind die Überlegungen zum „Fleisch“ oberflächlich auch im EvPhil mit der Vorstellung einer Art Auferstehungsleib verbunden. Solche Überlegungen könnte in beiden Texten 2 Kor 5 angeregt haben, wo in 5,2f von einer erwarteten „Behausung“ (*οἰκητήριον*) die Rede ist, mit welcher die Christen überkleidet und deshalb nicht „nackt“ (*γυμνοί*) angetroffen werden.¹²⁷ EvPhil #23a erinnert vor allem an 2 Kor 5,4, wo Paulus bemerkt, „wir wollen nicht entkleidet werden (*ἐκδύσασθαι*), sondern bekleidet werden (*ἐπενδύσασθαι*), damit das Sterbliche vom Leben verschlungen werde“. Derartige neutestamentliche Aussagen zur Frage des Auferstehungsleibes angesichts der nahen Parusie¹²⁸ dürften in gnostischem Umkreis aufgegriffen und neu bewertet worden sein, wie das Beispiel des Reginosbriefes zeigt.

Vor dem Hintergrund der Parallelen aus dem Reginosbrief hebt sich aber auch die Eigenart des EvPhil umso schärfer ab. Der Auferstehungsleib, welchen das EvPhil im Folgenden seinen Adressaten vorstellen wird, ist das „Fleisch“ (*ἅρπα*) und „Blut“ (*σπονδή*) Jesu. „Wer dieses genommen hat“, so schließt der Abschnitt #23b, „hat Nahrung, und hat Trank und Kleidung“.¹²⁹ In einem der folgenden Abschnitte (#24) wird die Gewandmetapher dann noch einmal thematisiert und zwar, wie sich zeigen wird, ebenfalls in Verbindung mit der Frage der sakramentalen Rituale. An dieser Stelle ist der markante Unterschied der Konzeption des EvPhil zu derjenigen des Reginosbriefes sichtbar. Nirgends fordert der Lehrer des Reginos dazu auf, die Auferstehung zu „nehmen“ (*κτι*) oder zu „erwerben“ (*κτιστο*),¹³⁰ es scheint eher darum

Gnostic Scriptures, S. 323, Anm. 47m: „It is only thanks to the soul that the fleshly body ever lived“; vgl. ders., Gnostic Treatise, S. 88; Lona, Auferstehung, S. 226. Strutwolf, Retractatio gnostica, S. 62, hält an der Übersetzung ‘es gibt Gnade für es’ fest und kommt zu einer insgesamt zu positiven Wertung des Fleisches im Reginosbrief.

¹²⁷ Zur unsicheren Textüberlieferung von 2 Kor 5,3 vgl. Heckel, Der Innere Mensch, S. 112, mit Anmm. 74 und 75: die Mehrheit der Textzeugen überliefern ἐνδύσαμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα. Dem wird aus inhaltlichen Überlegungen die seltener bezeugte Lesart ἐκδύσαμενοι... vorgezogen.

¹²⁸ Vgl. Klauck, 2. Korintherbrief, S. 50. Zur Gewandmetapher in 2 Kor 5,1–4 und ihre Rezeption vgl. auch Kehl, Art. Gewand, Sp. 988. Fast könnte man EvPhil #23a als eine Replik auf 2 Kor 5,3 lesen; vgl. Schenke, Philippus, S. 231; Heckel, Der Innere Mensch, S. 115.

¹²⁹ NHC II p. 57,6–8 (Schenke 24).

¹³⁰ Zum sakramentalen Kontext von κτι und κτιστο vgl. Buckley/Good, Sacramental Language, S. 3.9–12.

zu gehen, dass Reginos die Auferstehung für sich zu realisieren habe und im eigenen Leben wahrnehmen müsse, dann brauche er sich keine Gedanken über sein persönliches Weiterleben nach dem Tod zu machen. Eine sakramentale Vermittlung der Auferstehung scheint dabei keine Rolle zu spielen.¹³¹ Die Erörterungen im EvPhil haben demgegenüber das Ziel, die Kraft der Sakramente plausibel zu machen.¹³²

2.2.4.3. *Die sakramentale Vermittlung: #23b*

#23b

Fleisch [und Blut werden] das Reichen Gottes nicht erben.

* Welches ist das (Fleisch), das nicht erben wird?

Das (Fleisch), das wir an uns tragen!

* Welches aber ist das, das erben wird?

Es ist das (Fleisch) Jesu—nebst seinem Blut (σνοὶ).

Deswegen sagte er: „Wer mein Fleisch (σάρξ) nicht essen wird und nicht trinken wird mein Blut (σνοὶ), hat kein Leben in sich.“

* Was bedeutet das?

Sein Fleisch ist das Wort (λογος) und sein Blut ist der Heilige Geist (πνῖα ἐτογάλε).

Wer diese empfangen hat, hat Nahrung (τρόφη) und hat Trank und Kleidung.¹³³

War bisher der sakramentale Sinn der Äußerungen nur gewissermaßen zwischen den Zeilen zu erkennen, lenkt nun der Verfasser des EvPhil den Blick unverstellt auf das Sakrament. Die Erwähnung von „Fleisch“ und „Blut“ Jesu als „Nahrung“ und „Trank“ scheinen keinen Zweifel

¹³¹ Vgl. Gaffron, Apologie, S. 223, Anm. 13; Haardt, Abhandlung II, S. 261.

¹³² Vgl. Lona, Auferstehung, S. 256: „EvPhil geht mit seiner Sprachtheorie (§ 11) einen Schritt weiter in der Transzendierung der jenseitigen Vollendung (sc. als der Reginosbrief, HS). Nur durch Abbilder öffnet sich der Zugang zum Wirklichen.“

¹³³ NHC II p. 56,32–57,8: οὐ σάρξ (33) [τι σνοὶ οὐ] ἡ κληρονομεῖ πίπιτε (34) [ρο πιποῦ] τε. οὐ τε ταῖς επηκλητ(1)ρονομεῖ αἱ. ταῖς ετχιωσῃ. οὐ λε τε (2) ταῖς ςωμαὶ επηκληρονομεῖ. τα ἵσ (3) τε οὐ πεψνοὶ. λιδ τούτο πεχαὶ κε (4) πεταογωη αἱ ἡτασαρξ ἀγω πιψω (5)πασνοὶ οὗταψωνζ γραι ἡγιτη. αψ (6) τε. τεψαρξ πε πλογος ἀγω πεψνοὶ (7) πε πιπᾶ ἐτογάλε. πενταχι ιαει ουη (8) τεψτροφη ἀγω οψηταὶ ςω 21 ἕψω. (Schenke 24; Übers. 25, stellenweise geändert). Der Abschnitt endet im kopischen Text: 21 ἕψω, was derzeit unbestritten aufgrund von #24 als Verschreibung aus 21 ȝbcw angesehen wird; vgl. dazu Layton 154; Schenke 24, Anm. zur Stelle: „Wegfall des Zeichens für den schwachen h-Laut am Anfang“. Eine weitere Unregelmäßigkeit ist die Form πεταογωη: das Futur I ohne η im Relativsatz ist in NHC II aber mehrfach belegt, vgl. Nagel, Grammatische Untersuchungen, S. 441–442.

daran zuzulassen, dass hier über die Eucharistie gesprochen wird. Allerdings verlieren „Nahrung“ und „Trank“ auf den zweiten Blick ein wenig an Konkretheit durch die Anfügung der „Kleidung“. Auch die Identifizierung von „Fleisch“ und „Blut“ Jesu mit dem „Wort“ ($\lambda\sigma\rho\sigma$) und dem „heiligen Geist“ könnten eine allgemeinere Deutung jenseits der eucharistischen Elemente nahe legen.¹³⁴ Zu Anfang der Forschung am EvPhil hatte F. V. Filson im Text #23(b) „a curious spiritualization of Jesus' flesh and blood“¹³⁵ gefunden und G. L. Borchert wollte eine sakramentale Interpretation des Textes nicht ernstlich in Erwägung ziehen.¹³⁶ Aber auch jüngst hat sich Martha Lee Turner von einer eucharistischen Deutung des Abschnitts #23b ausdrücklich distanziert: „Translators and commentators have sometimes taken this as a eucharistic passage, but the quotation from John 6 is interpreted in explicitly non-sacramental terms.“¹³⁷

Demgegenüber soll im Folgenden gezeigt werden, dass die Abschnitte #20 bis wenigstens #27 eine thematische Einheit darstellen. Mit H.-M. Schenke gehe ich davon aus, dass ein „eucharistisches Verständnis“ die Bedeutung von #23b zutreffend erfasst.¹³⁸ Aus methodischen Gründen will ich jedoch die damit verbundenen Überlegungen erst unten, im Anschluss an #25 darstellen. Die Frage nach der Interpretation von „Fleisch“ und „Blut“ Jesu, die sich für den Text #23b stellt, kann besser im nächsten Kapitel behandelt werden, in welchem anhand von #25

¹³⁴ Auch Joh 6, 52.53 war ja vermutlich nicht „eucharistisch“ gemeint, sondern als allgemein metaphorischer Ausdruck für die Teilhabe an Jesus; vgl. Klinghardt, Gemeinschaftsmahl, S. 439–440.

¹³⁵ Filson, New Greek and Coptic Gospel Manuscripts, S. 12.

¹³⁶ Borchert, Analysis, S. 126, Anm. 4: „it seems rather doubtful that this logion has a sacramental emphasis“. Auch Sevrin, Pratique et doctrine, S. 74 (vgl. S. 70–71) hält eine eucharistische Anspielung zwar für nicht auszuschließen, schränkt aber ein: „..., mais elle demeure floue et ne s'appuie sur aucun rite précis.“ Vgl. auch Van Eijk, Gospel of Philipp and Clement of Alexandria, S. 102: „one may even wonder whether, in say. 23 at by flesh and blood from John 6,53 the Eucharist is meant.“ Möglicherweise zurückhaltend Rewolinski, Use of Sacramental Language, der in seinem Abschnitt über „Eucharist“ (S. 117–123) den Abschnitt #23b nicht heranzieht, allerdings S. 119, Anm. 16 darauf hinweist, dass die Eucharistie im EvPhil als „Fleisch“ und „Blut“ Jesu gedeutet wird, wofür er unter anderem auch auf #23b zu verweisen scheint. (Rewolinski hat zu seiner Arbeit einen eigenen Text erstellt, dessen Zeilen er durchnummieriert. Dieser Text war mir leider nicht zugänglich)

¹³⁷ Turner, Gospel, S. 233. Zweifel an einer eucharistischen Deutung von #23b äußert jüngst auch Thomassen, Spiritual Seed, S. 345.

¹³⁸ Vgl. Schenke, Philippus, S. 234; vgl. Layton, Gnostic Scriptures, S. 333, Anm. 21c zu „Jesus flesh along with his blood“: = „The elements of the eucharist“; ebenso Isenberg, Coptic Gospel, S. 306.

die Realität der sakumentalen Elemente thematisiert wird. Hier soll #23b zunächst nur insoweit verfolgt werden, wie es für den Fortgang der Argumentation des gesamten Abschnitts #23 erforderlich ist.

Nachdem in 23a und am Anfang von #23b noch die den Adressaten gemeinsame Anschauung über das „Fleisch“ gegen die Meinung der Kirchenchristen dargelegt wird, versucht der Verfasser des EvPhil davon ausgehend nun seinen gnostischen Gesprächspartnern den Gedanken eines Auferstehungsleibes, der im Sakrament empfangen werden kann, vor Augen zu stellen. Bereits eingangs der Überlegungen zu #23 wurde oben auf eine Stelle aus *Adversus haereses* verwiesen, an welcher Irenäus von der aus Gnostikerkreisen bekannten Meinung berichtet, „daß das der größte Irrtum seitens seiner Jünger war, daß sie meinten, er sei in einem weltlichen Leib auferstanden . . .“; nach Irenäus beriefen sich diese Gnostiker dabei auf 1 Kor 15,50: die Jünger irrten sich über Jesu Auferstehung, „. . . weil sie eben nicht wußten, daß ‘Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht besitzen werden’.“¹³⁹ Für gnostische Kreise scheint die Stelle 1 Kor 15,50 eine zentrale Aussage enthalten zu haben.¹⁴⁰ Eben mit derselben Stelle 1 Kor 15,50 macht auch der Verfasser des EvPhil Paulus zum Gewährsmann der gnostischen Position: „Fleisch und Blut werden das Reich Gottes nicht erben.“¹⁴¹

Das gewissermaßen zu erwartende Argument aus 1 Kor 15,50 findet jedoch gleich im Anschluss eine nicht zu erwartende Fortsetzung. In #23b, und weiter auch in #23c, scheint es darum zu gehen, dass ungeachtet der berechtigten Distanz zur fleischlichen Auferstehungsvorstellung der Kirchenchristen „Fleisch“ durchaus eine Rolle bei der Auferstehung spielt. Dieser für gnostische Hörer zweifellos äußerst anstoßige Gedanke ist in Form eines Wechsels dreier Fragen und Antworten aufbereitet, der an eine Unterrichtssituation erinnern könnte, in welcher die Schüler auswendiggelernte Merksätze repitieren müssen.¹⁴² Der Verfasser scheint die Absicht zu haben, das Folgende seinen Adressaten einzuprägen. Der gesamte imaginäre Schuldialog kreist um die

¹³⁹ Iren., haer. I 30,13 (Rousseau 382,249–253; Übersetzung Brox 349).

¹⁴⁰ Vor allem in Iren., haer. V ist 1 Kor 15,50 sehr häufig zitiert: 9,1–2; 10,1,2; 11,1; 12,3; 13,2,5; 14,4.

¹⁴¹ Bei Schenke, Philippus, S. 232 ist das Zitat versehentlich als 1 Kor 15,20 ausgewiesen.

¹⁴² Vgl. die Gliederung des Textstücks bei Kasser, Bibliothèque, S. 27, der ebd. in der Anmerkung v. 57–67 von einem „schéma catéchétique“ spricht, das er auch in EvPhil #70 erkennen will. Vgl. auch die Ausführungen zum Diatribestil bei Layton, Vision and Revision, S. 203–204.

Deutung einer Stelle aus der johanneischen Brotrede (Joh 6,53): „Wer mein Fleisch nicht essen wird und nicht trinken wird mein Blut, hat kein Leben in sich“.¹⁴³ Fleisch und Blut Jesu sind anders zu bewerten als das übliche Fleisch, denn Fleisch und Blut Jesu gewähren Leben. Die Gültigkeit dieses Satzes wird von den Adressaten des EvPhil aus Joh 6 offensichtlich unbestritten vorausgesetzt. Der Verfasser des EvPhil scheint hier den Versuch zu unternehmen, die aus der kirchlichen Tradition bekannte Auferstehung des Fleisches durch die ebenfalls von der Gemeindetradition vorgegebene Rede von Fleisch und Blut Jesu mit gnostischem Existenzverständnis zu versöhnen. Es wird hier erneut sichtbar, wie der Philippusevangelist bemüht ist, kirchliche Aussagen nicht schlechthin zu ersetzen, sondern einem tieferen, esoterischen Verständnis zu öffnen.¹⁴⁴

Durch die Kombination von 1 Kor 15,50 und Joh 6,53 verfolgt der Philippusevangelist aber noch eine weitere Absicht. Er entwickelt in diesem Zusammenhang eine sehr eigenwillige Interpretation der fleischlichen Auferstehung. Das Problem, wie man angesichts der Distanz zum weltlichen „Fleisch“ dennoch einer Auferstehung im Fleisch eine gewisse Bedeutung einräumen kann, wird zunächst in der Unterscheidung des Fleisches Jesu vom gewöhnlichen Fleisch zu einer möglichen Lösung gebracht. Unser gewöhnliches Fleisch kann nicht das Reich Gottes erben, es ist das Fleisch Jesu, „das doch erben kann“. Der Verfasser bleibt aber nicht bei dieser Unterscheidung von irdischem Fleisch und Jesu Fleisch stehen, sondern macht sie für die Frage der individuellen Auferstehung jedes Einzelnen in der Weise fruchtbar, dass er aus dem Jesuswort Joh 6,53f die Aufforderung entnimmt, „Fleisch“ und „Blut“ Jesu zu „empfangen“ (xi). „Wer dies empfangen hat“, erklärt er, „hat Nahrung und hat Trank und Kleidung“.

Es wird immer deutlicher sichtbar, wie die Diskussion um das „Fleisch“ in den angenommenen sakralen Kontext einzuordnen

¹⁴³ Joh 6,53: ἐὰν μὴ φάγετε τὴν σάρκα τοῦ νιοῦ τοῦ ἀνθρώπουν καὶ πίνετε αὐτοῦ τὸ αἷμα, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν εἰστοῖς. Es handelt sich in #23b nicht um ein wörtliches Zitat, sondern um ein „modifiziertes Mischzitat“ (Nagel, Rezeption, S. 397). Die negative Folge der Ablehnung von „Fleisch“ und „Blut“ ist aus Joh 6,53 übernommen, während die koptische Relativphrase πεταογωμ ... eher an die partizipiale Konstruktion aus Joh 6,54 erinnert: ὃ τρέψων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἔχει ζωὴν ἀώνιον.

¹⁴⁴ Vgl. Gaffron, Studien, S. 180: „Wir vermuten, daß Ph (= Philippus) diesen Gedankengang in Anlehnung an kirchliche Vorstellungen formuliert hat, diese dann jedoch in seinem eigenen, eben gnostischen Sinne verstand.“ Zur gnostischen Strategie einer antikirchlichen „Tiefenexegese“ der gemeinsamen übernommenen Tradition vgl. auch Rudolph, Loyalitätskonflikte, S. 212–214.

ist. Im Letzten geht es hier gar nicht darum, einen besonderen Auferstehungsleib in Aussicht zu stellen, wie das bildhaft der Autor des Reginosbriefes getan hatte. Das eigentliche Interesse, welches den Verfasser bei der Frage der Auferstehung des „Fleisches“ leitet, scheint zu sein, die Heilsnotwendigkeit des Sakramentempfangs zu begründen.¹⁴⁵ Auch #23b ist somit auf die im EvPhil immer wiederkehrende Mahnung aus #67a zurückzuführen, dass die Wahrheit nicht anders „empfangen“ (κτι) werden kann, als in „Symbolen und Bildern“ (ὢ ΝΤΥΠΙΟΣ ΗΝ ΝΩΚΩΝ), das heißt in den Sakramenten.¹⁴⁶ Auferstehungsthemma und Sakrament sind im Textstück #23 ohne Zweifel aufeinander hingeordnet, wobei wohl der eigentliche Angelpunkt die Frage nach dem Sakrament ist.

Der Zusammenhang würde auf den Kopf gestellt, wenn man annähme, in #23b sei die Sakramentsanschauung nur das Mittel, um die Auferstehung des Fleisches plausibel zu machen.¹⁴⁷ Sicherlich geht es an dieser Stelle des EvPhil „um die für den Gnostiker bedrängende Frage, welchen Sinn es hat, von der Auferstehung des Fleisches zu reden“,¹⁴⁸ aber diese Frage ist identisch mit der Frage, welchen Sinn es

¹⁴⁵ Eine interessante Parallele zu #23b bietet eine Stelle aus Inter (zu Inter siehe unten Exkurs VIII). Dort (NHC XI p. 12,33–38. Plisch I 30; Übers. 31 = Plisch II 743; vgl. Turner 56/57) wird über den auf der Erde erschienenen oberen Erlöser gesagt: „...er empfing die(se) Größe, die herabkommt, damit der Äon eingehe in den, der verspottet worden war; auf daß wir entrinnen der Schande des Fells und wiedergeboren werden im Fleisch [und im] Blut—.“ In wessen „Fleisch und Blut“ wir „ein weiteres Mal hervorgebracht“ werden sollen (ἀγνώστη πεπλανητικεσσαπι ɔ̄π τεαρ[ξ αγω ɔ̄π] πισηαψ πί), muss ergänzt werden, da hier die Seite endet und die ersten Zeilen der folgenden Seite fehlen. Es ist vermutlich das Fleisch des Erlösers und höchstwahrscheinlich ist darin eine Anspielung auf die Eucharistie zu erkennen; vgl. den Kommentar zur Stelle Plisch I, S. 121 und Turner 83, wo jeweils EvPh #23b als Parallele angeführt wird (ebenso Pagels 27 [Introduction]).

¹⁴⁶ NHC II p. 67,9–12 (Schenke 44) Vgl. #67b (p. 67,12–14. Schenke 44); #125a (p. 85,14–15. Schenke 76); #127b (p. 86,12–13. Schenke 78).

¹⁴⁷ Vgl. Wehr, Arznei, S. 293, der feststellt, es ginge in #23b darum, „mit Hilfe der besonderen Herrenmahlanschauung des EvPhil die rechte Vorstellung von der leiblichen Auferstehung der Menschen zu vermitteln“. Ebenso Kretschmar, Abendmahl, S. 68: „der Valentinianer (= der Autor von #23. HS) möchte von diesem Herrenwort (= Joh 6,53. HS) und der Eucharistie her...I Kor 15,50 verstehen.“ Auch Röhl, Rezeption, S.152 zufolge zielt der Philippusevangelist in #23 nicht auf die Eucharistie, sondern auf eine Aussage zur leiblichen Auferstehung: „1 Kor 15,50 dient im Licht von Joh 6,53f dazu, die fleischliche Auferstehung zu erweisen,...“. Als Aussage zur Auferstehung deutet auch Strutwolf, Gnosis, S. 195 die Stelle.

¹⁴⁸ Klauck, Herrenmahl, S. 217; Klauck fährt fort: „Man scheint sich so geholfen zu haben, daß man ein ‘wahrhaftes Fleisch’ unterschied, wie es der Herr nach der Auferstehung besaß (§ 72 ἀληθινὴ σάρξ). Darauf könnte die ‘Kleidung’ in § 23 gehen. Die Eucharistie würde dann die Anwartschaft auf dieses wahrhafte Fleisch vermitteln.“

hat, von am „Fleisch“ vollzogenen Sakramenten Heil zu erwarten. Es ist auch keineswegs so, dass allein die Lehre von der Auferstehung bei den Adressaten strittig wäre und die Sakramente hingegen als Gemeingut angesehen werden könnten. Nicht nur die im EvPhil ansatzweise vorhandene Sakramentskritik, die in 3.2.2. noch nachgezeichnet werden wird, zeigt, dass die sakramentale Heilsvermittlung bei der vom EvPhil adressierten Elite auf wenigstens ebenso starke Widerstände stößt, wie die Vorstellung einer leiblichen Auferstehung. Es ist der Wert des Sakraments selbst, der hier und an anderen Stellen Gegenstand intensiver Werbung im EvPhil ist.

Wer „Fleisch“ und „Blut“ Jesu „empfangen“ (xi) hat, „hat Nahrung und hat Trank und Kleidung“. „Nahrung“, „Trank“ und „Kleidung“ könnten schlicht für die Grundbedürfnisse des Lebens stehen und damit für das durch Nahrung, Trank und Kleidung gesicherte Leben selbst.¹⁴⁹ Die Sicherung des wirklichen Lebens, so will der Verfasser des EvPhil ja vermitteln, geschieht durch das Sakrament der Eucharistie, aus welcher die Auferstehung empfangen werden kann. Es ist zunächst die Auferstehung in der Gegenwart (#21), die aber auch vorausgreift auf die ausstehende endgültige Rückkehr des Gnostikers in seinen Ursprung. „Nahrung“, „Trank“ und „Kleidung“ als Chiffre des irdischen Lebensunterhalts werden hier zu Bildern für das im Sakrament angebotene Heil.

Im Abschnitt #24 wird das Thema der „Kleidung“ im sakramentalen Kontext des Abschnitts #25 wieder aufgenommen. Möglicherweise liegt der Anfügung der „Kleidung“ eine subtile Erinnerung an 1 Kor 15 zugrunde, woraus der Vers 50 ja eingangs des Abschnitts #23b zitiert wird. In 1 Kor 15,54 ist nämlich davon die Rede, dass „das Verwesliche“ ($\tauὸ\varphiθαρτόν$) „Unverweslichkeit“ ($\grave{\alpha}\varphiθαρσίαν$) „anziehen“ ($\grave{\epsilon}\nuδύσασθαι$) werde und „das Sterbliche“ ($\tauὸ\thetaνητόν$) „Unsterblichkeit“ ($\grave{\alpha}\thetaανασίαν$).

¹⁴⁹ Vgl. Mt 6,25. Helmbold, Translation Problems, S. 91 verweist auf die Fluchformel am Ende von AJ, wo die Reihung ebenfalls ähnlich gebraucht zu werden scheint: jeder wird verflucht, der die Offenbarung für eine Gabe ($\lambda\omegaρον$) „sei es Silber oder Gold“, oder aber für „Essen“ ($\sigma\gammaωμι$), „Trank“ ($\varsigma\omega$) oder „Kleidung“ ($\varphi\kappa\tauω/\psi\tauηη$) oder für etwas anderes herausgibt (NHC II 31,36–37; III 40,2–3; IV 49,18–20; BG 76,12–14. Waldstein/Wisse Synopis 82,83; vgl. die Übers. Waldstein 150). Ps.-Just., resurr. 3,14 (Heimgartner 108,109) spricht davon, dass der „Lebenswandel des Fleisches“ (... $\tauὴν\lambda\omegaπὴν\tauῆς\sigma\alphaρκὸς\pi\lambda\iota\tauείαν$) in „Speis und Trank und Kleidung“ ($\grave{\epsilon}\nu\tauροφαῖς\kai\pi\tauοῦς\kai\grave{\epsilon}\nu\delta\omega\mu\alpha\sigma\tau$) besteht. Auch in ExAn (NHC II p. 130,24–26; Kulawik 38) werden „Brot“ ($\sigma\epsilon\iota\kappa$), „Wein“ ($\mu\pi\iota$), „Öl“ ($\mu\epsilon\varrho$) und „Kleidung“ ($\varphi\kappa\o\iota\c{o}$) als Umschreibung des Lebensunterhalts gebraucht.

Die Auferstehung ist demnach eine „Einkleidung“ und dem EvPhil zufolge geschieht diese Einkleidung im Empfang der Eucharistie.

Wie diese sakramentale Sicherung des Lebens im einzelnen erfolgt, wird nicht ausgeführt. Sie scheint auf keinen Fall in der Weise vorgestellt zu sein, wie es Irenäus für die kirchliche Lehre drastisch schildert, dass nämlich „Mischbecher“ und „Brot“, weil sie „das Wort Gottes“ aufgenommen haben, die Substanz des Fleisches Jesu mit dem menschlichen Fleisch verbinden und so den Menschen „aus Fleisch, Nerven und Knochen“ aufnahmefähig machen, „für Gottes Geschenk, das das ewige Leben ist“.¹⁵⁰ Im Exkurs V (2.3.4.3.) wird der Unterschied zwischen Irenäus und dem Philippusevangelisten gesondert thematisiert werden. Am Überdauern der konkreten leiblichen Erscheinung des Menschen ist der Verfasser des EvPhil nicht interessiert.¹⁵¹ Auch im EvPhil sind die eucharistischen Gaben gewissermaßen mit geistiger Potenz aufgeladen, dennoch bleibt die Wirkung des Sakraments unfassbar. Bei der Rede vom „Fleisch... das erben wird“ darf nicht vergessen werden, dass über allem der Aufruf steht, sich vom Fleisch zu entblößen (#23a), ja sogar, das Fleisch zu „vernichten“ (#123a).

Es ist von daher eigentlich ausgeschlossen, dass die fleischlich leibliche Realität des Sakramentsempfängers durch das materielle Sakrament verwandelt würde. So aber will Strutwolf die Stelle verstehen und erklärt hierzu, der Verfasser von #23(a–c) lehre eine „Verwandlung des irdischen Fleisches in ein himmlisches..., eine Verwandlung, die schon zu Lebzeiten des Gnostikers beginnt und sich beim Aufstieg ins Pleroma vollendet.“¹⁵² Mit Blick auf die Abschnitte #63, #123 und #72, die eine Abwertung des irdischen Fleisches voraussetzen, muss er allerdings einräumen: „Auch in dieser Frage zeigt sich also ein gewisses Schwanken in der Konzeption des Verfassers, die wiederum auf die Verschiedenheit der im Phil.Ev verarbeiteten Traditionen zurückzuführen

¹⁵⁰ Iren., haer. V 2,3 (Rousseau 34,37–40,76); vgl. dazu Betz, Eucharistie (HDG), S. 36. Peel, Gnosis und Auferstehung, S. 157 bemerkt, dass in der Polemik gegen doke-tische Modelle durchaus eine „grob wörtliche Identität zwischen dem irdisch-physischen Leib und dem Fleisch des Auferstehungsleibes“ vertreten werden konnte; vgl. auch ebd., Anm. 147 und ders., Gnostic Eschatology, S. 160 mit Anm. 3.

¹⁵¹ Ganz im Gegensatz zu Ps.-Just., resurr. 6 (Heimgartner 114–117), der aus der zeitgenössischen Philosophie (Plato, Epikur und den Stoikern) zeigen will, „dass nach ihnen allen die Wiederherstellung des Fleisches (ἡ τῆς σαρκὸς... παλιγγενεσία) grundsätzlich möglich ist“ (De resurr. 6,5. Heimgartner 114,12–13; Übers. 115); vgl. De resurr. 8,13; 10,5 (122,23–24; 128,5–6).

¹⁵² Strutwolf, Gnosis, S. 195.

sein dürfte“.¹⁵³ Der vorliegenden Textkomilation ist jedoch meines Erachtens ein höheres Maß an Einheitlichkeit zuzutrauen. Ein gewichtiges Argument gegen die Interpretation von Strutwolf scheint mir zu sein, dass innerhalb des Abschnitts #23 selbst ausdrücklich gesagt wird, dass das „Fleisch“ ausgezogen werden müsse und dass das Fleisch, „das wir an uns tragen“ nicht „erben“ kann. Zwar ist, wie oben dargelegt wurde, „Fleisch“ in #23a als ethische Metapher zu deuten, doch schließt dieser metaphorische Gebrauch die negative Bewertung der irdischen Körperlichkeit ein.¹⁵⁴

Man muss akzeptieren, dass der Philippusevangelist die von ihm behauptete Wirkung des Sakraments nicht dogmatisch definieren will, sondern in mehrdeutigen Bildern umschreibt. Vor dem Hintergrund der Abschnitte #22 und #25, die einen unsichtbaren, wertvollen Kern von einer sichtbaren, geringwertigen Schale unterscheiden, liegt es nahe, an einen Kontakt zu denken, der beim Sakramentsempfang zwischen dem himmlischen Inneren des Sakraments und dem ebenfalls himmlischen Wesenskern des Gnostikers hergestellt wird, ein Kontakt, der den Gnostiker schließlich befähigt, sich aus seiner einengenden materiellen Hülle zu befreien. Das Unweltliche, das im sakralen Ritual transportiert wird, zieht das ihm gleichartige Unweltliche im Gnostiker an sich. Die zugrundeliegende Vorstellung könnte in gewisser Weise dem Bild von Sonne und Strahlen verglichen werden, mit welchem der Reginosbrief die Auferstehung beschreibt. Die Sonne zieht im Untergang die ihr gleichartigen Strahlen in sich zurück.¹⁵⁵ H. Lona bemerkt hierzu treffend: „Die sakramentale Vermittlung des Lebens schafft eine Wirklichkeit, die empirisch nicht erfaßt werden kann.“¹⁵⁶

¹⁵³ Strutwolf, *Gnosis*, S. 196.

¹⁵⁴ Man wird also auch gegenüber Äußerungen vorsichtig sein müssen, wie der, die Nagel, Rezeption, S. 399 wohl im Blick auf #23c („jede Sache“ befindet sich im Fleisch) zu #23 macht: „Der durch die sakramentale Aufnahme von Jesu Fleisch und Blut verwandelte Gnostiker darf zu Recht auf die Auferstehung seines neuen Fleisches hoffen, ja die leibliche Auferstehung ist sogar eine Notwendigkeit, da die dem Fleisch innenwohnende neue Qualität an dieses gebunden ist.“ Lona, *Auferstehung*, S. 248 stellt dazu zutreffend fest: „Es besteht keine materielle Identität zwischen dem irdischen Leib bzw. Fleisch und einer wie auch immer charakterisierten auferstandenen Leiblichkeit.“

¹⁵⁵ NHC I p. 45,36–39 (Peel 150); vgl. Zandee, *Opstanding*, S. 365 zur Stelle: „Zij (die Gnostiker, HS) behoren bij hem als de stralen bij het licht. Het verwante trekt het verwante aan.“

¹⁵⁶ Lona, *Auferstehung*, S. 245. Vgl. ebd., S. 242: „Die Vollendung ist also ‘fleischlos’.... Ob das ‘ablegen’ des Fleisches bzw. das ‘sich entkleiden’ als Befreiung von einer ver-sklavenden Macht verstanden wird, ist nicht klar, aber das Fleisch bleibt auf jeden

2.2.4. #23c und der Kontext des Abschnitts #23

Nach seinen Erläuterungen zum sakumentalen „Fleisch“ der Eucharistie setzt der Verfasser nun die Diskussion der gegensätzlichen Meinungen über die fleischliche Auferstehung fort, die er in #23a begonnen hatte, wobei allerdings das Thema des Sakraments weiter präsent bleibt.

#23c

* 9 Ich tadle die anderen, die sagen, 10 dass es (das Fleisch) nicht auferstehen (*τωογιη*) kann.

* „Ei, wirklich? Sind denn 11 beide im Unrecht?“

* Du sagst: 12 „Das Fleisch (*capz*) wird nicht auferstehen“ (*τωογιη*).

Aber sage mir, 13 was (ist es dann), das auferstehen wird, damit wir dich 14 respektieren!

Du sagst: „Der Geist (*p̄p̄nā*) im Fleisch (*capz*).“

15 Und außerdem ist dieses andere Licht im Fleisch (*capz*).“

Ein Wort (*λογος*) 16 ist dieses andere, das im Fleisch (*capz*) ist:

Was du auch nennen wirst, 17 du nennst doch nichts, was außerhalb des Fleisches (*capz*) wäre.

* 18 Es ist nötig, in diesem Fleisch (*capz*) aufzuerstehen (*τωογιη*), weil jede Sache 19 sich in ihm befindet.¹⁵⁷

Die Möglichkeit, welche die Unterscheidung des sakumentalen Fleisches Jesu vom irdischen Fleisch für eine adäquate Deutung der Auferstehung „im Fleisch“ bietet, wird hier durch eine weitere Überlegung ergänzt. Das Textstück beginnt mit der Erklärung, der Verfasser tadle nun „die anderen“ (*ηκοογε*), „die behaupten, dass es (das Fleisch) nicht auferstehen kann“. Bei diesen „anderen“ handelt es sich offensichtlich um eine Gruppe, welche den in #23a anvisierten Kirchenchristen, die

Fall nicht konstitutiv für die eschatologische Vollendung.“ Das irdische Fleisch ist also nur zeitweiliges Medium.

¹⁵⁷ NHC II p. 57,9–19: (9) ανοκ ταπι δρικε ανκοογε ετκω πιοс (10) κε σιατ-
ωογιη αη ειτε πιοоу πιпес(11)нау сеаооп 2п огвта ккω πиос (12) κε тсаpх
натаоуи аи. аlla хооc еро(13)ei κe aш петнатвоуи үниа өната(14)eiok.
ккω πиос κe пппā 2п тсаpз(15) агω пееике огоеин пe 2п тсаpз огло(16)гос
пe пееике ец2п тсаpз κe петкиа (17) хооc екхе алааг аи πиpоа πtсаpз.
(18) 2апic пe етвооги 2п тееисаpз езовв нии үооп 2иitc. (Schenke 24); die
Zeilenzählung der koptischen Handschrift ist hier näherungsweise in die Übersetzung
eingetragen. Die Übersetzung weicht in den Zeilen 11–16 von Schenke ab. Schenke
25 übersetzt: „Du behauptest, dass das Fleisch nicht auferstehen kann. Aber sage mir
doch, was auferstehen kann, und wir werden dich respektieren! Du erwidertest: ‘Der
Geist! <...> im Fleisch. Und zwar ist dieser eine etwas zum Licht Gehöriges im Fleisch;
(und) ist dieser andere etwas zur Vernunft Gehöriges, das im Fleisch ist.“

sich nicht vom Fleisch trennen möchten, gegenübersteht. Sie ist also wohl mit einer Fraktion der gnostischen Adressaten zu identifizieren, vermutlich mit der Fraktion der Antisakramentalisten, mit welcher sich der Philippusevangelist auseinandersetzt.¹⁵⁸

H.-M. Schenke hat zu dieser Stelle die sehr interessante Beobachtung festgehalten, dass man bei der Formulierung „Ich tadle die anderen...“ unwillkürlich ein „auch“ hinzudenkt. Tatsächlich aber werden nur „die anderen“ (ΝΚΟΟΥΣ) „getadelt“ (σῇ ἀπίκε), während „einige“ (ΖΟΕΙΝ) aus #23a, nämlich die Kirchenchristen, gar nicht getadelt, sondern vielleicht sogar mit einer gewissen Nachsicht behandelt wurden. „Die Behandlung der beiden Gruppen von Kritisierten ist offenbar keine ausgewogene“, stellt Schenke zutreffend fest.¹⁵⁹ Wenn der Verfasser in #23a davon spricht, die Kirchenchristen würden sich „fürchten“ (ποτε), möchte man fast den Eindruck gewinnen, als wolle er die Ängstlichen unter ihnen trösten, indem er ihnen die Unbegründetheit ihrer Sorge, „nackt“ aufzuerstehen, vor Augen führt. Freilich mag in der Fürsorglichkeit auch herablassender Spott über die Angst vor der Nacktheit liegen, einer Angst, welche die Gnostiker ihrem Selbstverständnis nach hinter sich gelassen haben.¹⁶⁰ Unübersehbar ist jedenfalls, dass nicht in #23a, sondern hier, in #23c die wirklich ernstzunehmenden Gegner ins Auge gefasst werden, von denen es sich zu distanzieren gilt. Hier in #23c liegt die eigentliche polemische Spitze des Abschnitts.

Zweifellos bietet die Eröffnung des Textstücks #23c einen Überraschungseffekt. Die Adressaten haben gewissermaßen noch im Ohr, dass es unsinnig sei, zu glauben, man würde ohne das (irdische) Fleisch „entblößt“, „nackt“ (κακαζηγη) auferstehen, denn tatsächlich, so sind sie sich mit dem Verfasser einig, sind die, die im irdischen Fleisch bleiben,

¹⁵⁸ Vgl. Lona, Auferstehung, S. 250: ... § 23a an die Adresse der Großkirche ... „... § 23c an die Adresse der Gnosis...“.

¹⁵⁹ Schenke, Philippus, S. 235; vgl. Borchert, Analysis, S. 127 zu den Gegnern des Fleisches in #23c: „With the members of this group Philip apparently exhibits little patience...“. Schenke, ebd. schlägt für die Rückübersetzung des koptischen σῇ ἀπίκε sogar καταγνώσκειν, „verurteilen“ vor.

¹⁶⁰ Die Bemerkung von Borchert, Analysis, S. 125, der Verfasser „umwerbe“ die Kirchenchristen in #23a („he seems to be trying to woo“) scheint kirchenchristliche Adressaten vorauszusetzen, was m. E. zu bezweifeln ist. Auch DeConick, True Mysteries, S. 242 und Entering God's Presence, S. 502 nimmt als Gesprächspartner in #23ab Christen an, welche an die fleischliche Auferstehung glauben, #23c berücksichtigt sie nicht. Hingegen stellt Turner, Gospel, S. 232 zur Stelle #23a zutreffend fest: „Such playful mockery is better calculated to instruct those who basically agree than to convert an opponent.“

die wirklich Nackten. Nur plötzlich soll es falsch sein, das „Auferstehen“ (τωρη) des Fleisches abzulehnen. Das scheint der in #23a formulierten Einsicht unvereinbar entgegenzustehen. Diese überraschende Wendung hat auch die exegetische Arbeit zum EvPhil beeindruckt und in der älteren Forschung wurde zunächst die Auffassung vertreten, in #23 seien ganz disparate Traditionen einerseits aus kirchlichem, andererseits aus gnostischem Umfeld nur sehr oberflächlich zusammengefügt worden.¹⁶¹ Neuerdings rechnet aber Schenke begründeterweise damit, dass es sich bei den Abschnitten #23a, #23b und #23c um „Kernstücke aus einem ursprünglich größeren Zusammenhang handelt.“¹⁶² Es ist in der Tat plausibel zu machen, dass der Verfasser in #23c bewusst und nur scheinbar das Gegenteil zu #23a behauptet.

Auffallend ist zunächst, dass hier in #23c die Auferstehung *des Fleisches* mit der Auferstehung „im Fleisch“, welche im Abschnitt #23a Gegenstand war, gleichgesetzt wird. Der Philippusevangelist tadeln nun diejenigen, welche behaupten, dass „das Fleisch nicht auferstehen wird“ (ταπει ητωρη αι). Es ist selbstverständlich unmöglich, aus diesem Unterschied, den Schluss zu ziehen, der Philippusevangelist wolle nun gegen die unbestimmte Formulierung, die Auferstehung geschehe *im Fleisch*, behaupten, das Fleisch selbst würde auferstehen. Es ist ausgeschlossen, dass der Philippusevangelist, der in #23a ausdrücklich erklärt, das Fleisch müsse abgelegt werden, eine Auferstehung des Fleisches vertreten würde. Dennoch scheint es nicht zufällig zu sein, wenn am Anfang von #23c von der Auferstehung *des Fleisches* die Rede ist.

¹⁶¹ Auch Schenke, Auferstehung, S. 124 ging am Anfang seiner Forschungen zum EvPhil bei #23 zunächst davon aus, dass „es zwei Exzerpte aus zwei ganz verschiedenen Schriften mit ganz verschiedener, ja entgegengesetzter Tendenz“ sind, „aus einer gnostischen oder gnostisierenden und aus einer kirchlich-orthodoxen“. Vgl. Wilson, Gospel, S. 87: „It is difficult to avoid the conclusion that the author is frankly inconsistent here:...“; Strutwolf, Gnosis, S. 195: „zwei verschiedene, einander eigentlich widersprechende Passagen“. Auch die Verbindung zwischen #23a und #23b bezeichnet Strutwolf, ebd., als „notdürftig“; die Frage nach dem Fleisch, das auferstehen kann, trage „eine Differenzierung in den σάρξ-Begriff“ ein, „der im voraufgehenden Abschnitt, der die prinzipielle Heilsunfähigkeit des Fleisches an sich ausspricht, überhaupt nicht intendiert ist.“

¹⁶² Schenke, Philippus, S. 230. Ebd. stellt er fest, dass es auch ihm „jetzt als nicht unmöglich erscheint, ihn (sc. #23a) im Ganzen so zu verstehen, daß er nicht in eklatantem Widerspruch zu #23c und seiner Schlußthese steht.“ Die Einheitlichkeit des Textes #23 setzt auch die quellenkritische Studie von Turner, Gospel, S. 232–234 voraus.

Es sind die gnostischen Adressaten, welche sagen, „dass es (sc. das Fleisch) nicht auferstehen kann.“ Mit diesen Worten lehnen sie den Auferstehungsglauben der kirchlichen Partei aus #23a ab, den sie in eben dieser Weise verstehen. Zwar sprechen die Kirchlichen aus #23a von der Auferstehung „*im Fleisch*“, doch faktisch meinen sie eine Auferstehung *des Fleisches*, des eigenen menschlichen Fleisches nämlich.¹⁶³ Damit stehen nun zwei Referate der kirchlichen Auferstehunghoffnung einander gegenüber: das Referat des Philippusevangelisten, der die kirchliche Erwartung mit Bedacht als Auferstehung „*im Fleisch*“ beschreibt, und das Referat der gnostischen Adressaten, die den Kirchlichen begründeterweise den Glauben an die Auferstehung *des Fleisches* zuschreiben.

Während die in #23c zitierten Gnostiker die kirchliche Position ohne Einschränkung verneinen, beschließt der Philippusevangelist selbst seine Ausführungen in #23c mit der Aussage, man müsse „in diesem Fleisch“ (ἢ τε εις άπό) auferstehen, weil alles sich „in ihm“ befindet. Er greift also auf den, von ihm selbst in #23a referierten Wortlaut der Kirchenchristen zurück, die „im Fleisch“ (ἢ το άπό) auferstehen wollen. Da er aber deren Ansicht dem Inhalt nach, wie #23a erkennen lässt, nicht teilt, muss er selbst eine andere Vorstellung mit der Auferstehung „*im Fleisch*“ verbinden. Sein Anliegen ist es also offensichtlich, eine Neuinterpretation der kirchlichen Glaubensaussage anzuregen. Wenn er in #23a die Ansicht der Kirchenchristen kommentiert, „sie wissen nicht“ ([C]ερούν αν), scheint er bereits anzudeuten, dass es vor allem ein Mangel an Einsicht ist, der behoben werden müsste. In diesem Kontext wird nun auch eine andere Formulierung im Textstück #23a verständlich: Weil sich einige davor fürchten, bei ihrer Auferstehung nackt zu sein, „deswegen (ετοε πα]ει) wollen sie auferstehen im Fleisch.“ Es ist also nicht vollständig falsch die Auferstehung „*im Fleisch*“ anzustreben, unzweifelhaft falsch ist nach Ansicht des Philippusevangelisten jedoch, dies nur aus dem Grund zu tun, weil man fürchtet, „nackt“ zu sein, das heisst, weil man am irdischen Körper festhalten will.

Solche Differenzierungen kümmern die gnostische Fraktion, gegen welche sich der Philippusevangelist in #23c wendet, offenbar nicht. Sie,

¹⁶³ Vgl. Kretschmar, Auferstehung, S. 115: die Formel „Auferstehung des Fleisches“ ist seit Mitte des 2. Jhs. Teil der (antignostischen) Polemik.

„die anderen“ (ιηκοογε), lehnen die kirchliche Formulierung einfach ab. Was der Philippusevangelist so scharf an ihnen kritisiert, scheint also zu sein, dass sie die Aussage von der Auferstehung *im* Fleisch nur auf dem Niveau der Kirchlichen als Auferstehung *des* Fleisches interpretieren können. Er stellt sich also nicht gegen den Inhalt des Satzes „das Fleisch kann nicht auferstehen“, sondern er tadeln lediglich, dass die Diskussion über die Auferstehung auf eine solche Formel verkürzt wird.¹⁶⁴

Das zunächst verblüffende Verwirrspiel in #23 findet eine Lösung, wenn man K. Koschorke Beurteilung der Situation folgt. Koschorke hat in seiner Untersuchung zur „Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum“ die Stelle #23 als Beleg für die „innernostische... Kritik falscher Frontenbildung gegenüber dem kirchlichen Christentum“ zitiert. Gegenstand der Kritik in #23 sei, dass die Auffassung der „gnostischen Extremisten“ wie die der kirchlichen Christen „‘Fleisch’ gleichsam in einem kosmischen (gegenständlichen) Sinn“ voraussetzt und beide Parteien deshalb „auf derselben Stufe des Irrtums“ bleiben.¹⁶⁵ Es ist nicht die Absicht des Philippusevangelisten, den Wortlaut der kirchlichen Aussagen zurückzuweisen. Vielmehr bemüht er sich, tradierte Formulierungen beizubehalten, wobei er jedoch gleichzeitig für sich beansprucht, sie differenzierter zu interpretieren und so ein tieferes Verständnis zu

¹⁶⁴ Infofern kann man nicht einfach mit van Eijk, Gospel of Philip and Clement of Alexandria, S. 98 sagen, der Philippusevangelist „defends the resurrection of the flesh (...) and in the flesh (...)\", er differenziert genau: das Fleisch, das aufersteht ist nicht unser Fleisch, sondern das Fleisch Jesu (NHC II p. 56,32–57,3).

¹⁶⁵ Vgl. Koschorke, Polemik, S. 162–163 (wobei Koschorke freilich das Fleisch der Auferstehung auf die ἀληθινὴ σάρξ Jesu in #72 einengt); Koschorke verweist als Parallelen zur „Irenik“ des Philippusevangelisten auf die Behandlung der Frage, wer der Schöpfer und Gesetzgeber des AT ist, in Ptolemäus' Brief Ad Floram und auf den Tractatus Tripartitus, NHC I, 5 p. 112,6–113,5 (Attridge/Pagels 294–296; bei Nagel § 19–§ 23). Der Verfasser des Tractatus behandelt dort ebenfalls verschiedene Meinungen über den Gott oder die Götter des AT. In diesem Zusammenhang sagt er p. 112,14–19: „Deswegen verwerfen diejenigen, die auf das Gesagte gehört haben, nichts davon, sondern nachdem sie das, was geschrieben steht, empfangen haben, deuten sie es (nur) verschieden.“ (Übers. Schenke 83; vgl. Nagel, S. 69, § 21). Die vermittelnde Position des Philippusevangelisten betont auch Lona, Auferstehung, S. 251: „Der Verfasser (sc. des EvPhil HS) stellt sich mit seiner Haltung in die Mitte zwischen die Position der Großkirche einerseits und die einer herkömmlichen Gnosis anderseits.“ Darin scheint sich übrigens auch das Anliegen von Rhee mit dem des EvPhil zu treffen: vgl. dazu Peel, Gnosis und Auferstehung, S. 156 zu NHC I p. 45,39–46,2: „Damit spiegelt sich an dieser Stelle wohl implizit die Polemik des Verfassers gegen jene, die nur der nackten ‘Seele’ Unsterblichkeit zubilligen, sowie gegen diejenigen, die ausschließlich für die Auferstehung des Fleisches streiten.“

eröffnen. Die engen Grenzen, in denen diese Aussagen üblicherweise verstanden werden, sollen überstiegen werden, um hinter der Oberfläche gängiger Begriffe deren wahre Bedeutung aufzudecken.

Die wahre Bedeutung der Auferstehung *im Fleisch* liegt nach Meinung des Philippusevangelisten auf zwei Ebenen des Verständnisses. Beide Ebenen lassen sich anhand des in den Zeilen 17, 18 und 19 intendierten Verständnisses von „Fleisch“ beschreiben. „Fleisch“ weist dort, das wird die im Folgenden vorzuschlagende Interpretation zeigen, in zwei Richtungen: Einerseits scheint „Fleisch“ im Sinne des sakralen Fleisches Jesu aus #23b gebraucht zu sein, andererseits ist es im Kontext der #21 begonnenen Auferstehungsdiskussion zu lesen. Die erste Tiefendimension der Auferstehung *im Fleisch* bringt #23c also in den unmittelbaren Kontext von #23b. In diesem Kontext ist verständlich, weshalb der Philippusevangelist einer Ablehnung der Auferstehung des Fleisches widersprechen muss, denn in #23b hat er mit dem „Fleisch Jesu“ ja ausdrücklich ein „Fleisch“ benannt, das „das Reich Gottes erben kann“. Allerdings ist dies nur eine Seite, denn „Fleisch“ ist in #23c nicht ohne weiteres und keinesfalls vollständig mit dem „Fleisch“ der Eucharistie in eins zu setzen, wie noch auszuführen ist. Da #23c erkennbar an #23a anknüpft, muss dessen Aussage auch in diesem Kontext erklärbar sein. Die zweite Tiefendimension der Auferstehung *im Fleisch* wird das Textstück #23c daher in den größeren Kontext der angenommenen Diskussion um Auferstehung und Sakrament einordnen. Das Textstück #23c hat die relativ komplizierte Form eines referierten Dialogs. Bevor die beiden Ebenen des „tieferen“ Verständnisses dargestellt werden können, ist es zuallererst nötig, den Gedankengang des in #23c entfalteten Schulddialogs möglichst genau nachzuzeichnen.

2.2.4.5. *Der imaginäre Dialog in #23c*

Der Abschnitt #23c gewährt sozusagen eine Momentaufnahme der gelehrten Debatte über den Wert der sakralen Riten, die meiner Ansicht nach im Hintergrund der hier analysierten Textstücke aus dem EvPhil zu vermuten ist. Das Dilemma der beiden in #23a bis #23c diskutierten gegensätzlichen Meinungen zur fleischlichen Auferstehung wird in Form eines Dialogs dramatisiert.¹⁶⁶ Den Aussagen des Verfassers

¹⁶⁶ Vgl. Schenke, Philippus, S. 236; Schenkes Einfall, εἴτε als εἴτα zur „Einführung einer überraschten, ironischen Frage“ (ebd.) zu verstehen, stellt einen wesentlichen

werden Einwürfe eines Parteigängers der „anderen“, also der gnostischen Fraktion, gegenübergestellt.

Auf die im ersten Satz von #23c durch den Philippusevangelisten vorgetragene Kritik an der Ablehnung fleischlicher Auferstehung scheint ein imaginärer Hörer oder Gegner verblüfft und wohl auch ein wenig herablassend spöttisch zu antworten: „Ei, wirklich? Sind denn beide im Unrecht?“¹⁶⁷ Nach dieser effektvoll szenischen Einleitung ergreift erneut der Philippusevangelist das Wort und erwidert dabei den Spott seines Gegners mit ebenso spöttischem Unterton.¹⁶⁸ Er gibt die weiteren Einwürfe seines Diskussionspartners innerhalb seiner eigenen Rede wieder, jeweils eingeleitet durch eine Anrede in der zweiten Person: „Du sagst: (καὶ τιμος χε)…“ in den Zeilen 11f und 14. Abgesehen vom Protokoll der gegnerischen Einwände ist die Dialogsituation in den Zeilen 12 bis 14 auch noch durch eine in eine Aufforderung gekleidete Frage greifbar: „Aber sage mir, was (ist es dann), das auferstehen wird, damit wir dich respektieren!“ Die Antwort kennt der Sprecher offenbar bereits und referiert, was der Andere erwartungsgemäß sagt: „Du sagst: …“ (Zeile 14). Wenn der Philippusevangelist dann in den Zeilen 16 bis 17 sein Ergebnis der Unterredung zusammenfasst, spricht er sein Gegenüber erneut an: „Was du auch nennen wirst (πετκιαχοος), du nennst doch nichts, was außerhalb des Fleisches wäre.“

Inhaltlich nimmt der Verfasser des EvPhil die Diskussion aus #23a wieder auf, welche die den gnostischen Adressaten vertraute Ablehnung des irdischen Fleisches zum Gegenstand hatte. Jetzt, im Anschluss an seine Überlegung zum eucharistischen Fleisch Jesu in #23b, fordert

Fortschritt bei der Interpretation von #23 dar; ältere Übersetzungen hatten hier eine schlichte Feststellung gesehen, so auch Till 17: „Dann sind sie beide im Unrecht“; ähnlich Ménard, L’Évangile, S. 59; Borchert, Analysis, S. 111; Wilson, Gospel, S.33.87; Layton 155. Grundsätzlich wäre zwar die Phrase εἰτε πτοογ πιεσναγ σεωοοη γη ογωτα im Munde des Verfassers vorstellbar, da er ja tatsächlich die Auffassung vertritt, dass sowohl die materialistische Fleischdeutung wie die Verwerfung des Fleisches Irrtum sind. Schenkes Übersetzung als eingeworfene Frage der Gegenseite passt jedoch zu der von ihm beobachteten Ungleichbehandlung (ebd., S. 235). Wenn es zutreffend ist, dass der Verfasser die gnostische Gruppe der Fleischgegner deutlich von der nachsichtig behandelten Gruppe der Kirchenchristen aus #23a absetzt, ist nicht zu erwarten, dass im zweiten Satz des #23c beide Gruppen doch in einen Topf geworfen würden.

¹⁶⁷ Derartige Einwürfe „of an imaginary interlocutor“, „questions in the form of objections to the author’s own point of view“ beschreibt Layton, Vision and Revision, S. 203 als „extremely typical and frequent in the Epictetan diatribe“.

¹⁶⁸ Vgl. Buckley, Conceptual Models, S. 4188; sie spricht von „biting irony“ und „sarcasm“.

er Differenzierungen ein. Nach Ansicht des Philippusevangelisten kann die gegnerische These, „Das Fleisch wird nicht auferstehen“ keine unabhängige Gültigkeit beanspruchen. Er beginnt seine Widerlegung mit der listigen Frage nach dem, was es nach Meinung seines Gegenübers denn wäre, „das auferstehen wird“. Die Antwort darauf fällt zunächst knapp aus: „der Geist im Fleisch“ (πνία 2ῆ τερπ). Kurz zuvor, in #23b war der „Heilige Geist“ (πνία ετογαλ) mit dem Blut Jesu in Verbindung gebracht worden, hier aber ist nicht vom „Heiligen Geist“, sondern schlicht vom „Geist“ die Rede und dieser Geist hat auch nicht mit dem Blut Jesu, sondern mit dem Fleisch zu tun; mit „Geist“ wird an dieser Stelle also etwas anders als in #23b gemeint sein.¹⁶⁹ Der Zusammenhang legt nahe, dass „Geist im Fleisch“ auf derselben popularplatonischen Ebene zu verstehen ist, die schon in #22 betreten worden war. Auf die Frage des Verfassers nach der Auferstehung, hätte sein Gegenüber also „common sense“ referiert: ‘Was soll es schon anderes sein, das aufersteht, natürlich ist es das Geistige in uns’, oder, mit den Worten aus #22, „die wertvolle Seele im geringwertigen Leib“.¹⁷⁰ Diese allgemeine Formel „Geist im Fleisch“ nimmt der Philippusevangelist schließlich zum Ausgangspunkt, um am Ende des Abschnitts die Notwendigkeit der Auferstehung „in diesem Fleisch“ zu zeigen. Welche Voraussetzungen er hierbei macht, wird die weitere Interpretation zeigen. Zuvor ist jedoch der ungeklärt verbliebene Rest in den Zeilen 15 und 16 in das vorgeschlagene Dialogschema einzuordnen.

H.-M. Schenke bringt es in seinem Kommentar auf den Punkt: Das Problem von #23c besteht darin, „daß eigentlich nur die Einleitung (= Zeile 11 bis 14. HS) und der Abschluß (= Zeile 16 bis 19. HS) des imaginären Dialogs völlig klar und ganz verständlich sind; nicht aber, wenigstens in gleichem Maße, was dazwischen steht, was ja der eigentliche ‘Dialog’ sein müßte.“¹⁷¹ Auch die knappe Antwort des Anderen in Zeile 14, „Der Geist im Fleisch“, ist meines Erachtens aus gängigen Auferstehungsmodellen heraus, wie sie #22 anklingen, noch verständ-

¹⁶⁹ πνία kommt im EvPhil sehr häufig vor, in verschiedener Bedeutung, etwa als „unreiner Geist“, also als Dämon in #61 oder als „Wind“, der die Landwirtschaft dieser Welt befördert in #115, zumeist aber als „heiliger Geist“, wobei das Epitheton „heiliger“ (ετογαλ) auch fehlen kann, so vermutlich in #38, in #74 und vielleicht in #113.

¹⁷⁰ Vgl. Kretschmar, Auferstehung, S. 122 zu #23c: „Abgelehnt wird aber auch eine Gegenposition, die man vielleicht als vulgär-hellenistisch bezeichnen kann.“

¹⁷¹ Schenke, Philippus, S. 236.

lich, ohne Zweifel hat Schenke aber insofern recht, als diese knappe Antwort nicht allein bleibt, sondern in den Zeilen 15 und 16 durch komplizierte Erläuterungen ergänzt wird: „Und außerdem (αγω) ist dieses andere Licht im Fleisch. Ein Wort (ογκος) ist dieses andere, das (wörtlich: indem) es im Fleisch ist.“

Sind diese Aussagen noch Teil der Antwort des Anderen aus Zeile 14 oder spricht wieder der Philippusevangelist? Das αγω „und (außerdem)“ am Anfang der Zeile 15 lässt vermuten, dass es tatsächlich der Andere ist, der seine Antwort weiter entfaltet. Zur Rede des Philippusevangelisten gehört jedoch wieder das Ende des Abschnitts #23c. Es ist in Zeile 16 durch ρε angefügt, das wie ein Doppelpunkt zu einer zusammenfassenden Schlussfolgerung überleitet:¹⁷² „was du auch nennen magst, du nennst doch nichts, was außerhalb des Fleisches wäre.“ Sicherlich kommentiert der Philippusevangelist hier die Einwände seines Dialogpartners. Die Anrede in der zweiten Person „was du auch nennen magst, du nennst doch nichts...“ korrespondiert dem vorausgehenden zweimaligen „Du sagst (es)...“ in den Zeilen 11 und 14, mit welcher er beidemale Äußerungen des imaginären Gegners einführt. Damit ergibt sich folgendes Problem: die in Frage stehenden Erläuterungen in Zeile 15 und 16 („Und außerdem ist dieses andere Licht im Fleisch;...“) folgen auf die eindeutig dem Gegner zuzuweisende Antwort („Der Geist im Fleisch“) und werden gefolgt von einer kommentierenden Sentenz des Philippusevangelisten („denn, was du auch nennen magst, ...“).

Die Mehrheit der Übersetzer hat daher den fraglichen Text in der Mitte geteilt und eine Zäsur in Zeile 15 vor ογκος, „ein Wort“, gesetzt. Somit gehört „und außerdem ist dieses andere Licht im Fleisch“ noch zur Äußerung des angesprochenen Gegners, während „ein Wort (ογκος) ist dieses andere, indem es im Fleisch ist“ bereits Kommentar des Philippusevangelisten wäre.¹⁷³ Dass der Wechsel vom Protokoll

¹⁷² Zu ρε mit kausaler Bedeutung vgl. Till, Koptische Grammatik, S. 184 (§ 358).

¹⁷³ Vgl. bspw. Till 19: „Du sagst: ‘Der Geist (πνεῦμα) im Fleisch (σάρξ) und auch dieses Licht im Fleisch (σάρξ) ist es’. Auch dieses ist ein λόγος, der im Fleisch (σάρξ) ist,...“ (Hervorhebung von mir HS); ebenso Leipoldt/Schenke, Koptisch-gnostische Schriften, S. 42; Wilson, Gospel, S. 33.87; De Catanzaro, Gospel, S. 41; Schenke, Arbeit, Sp. 327; Ménard, L’Évangile, S. 59; Isenberg, Coptic Gospel, S. 358–359; ders., Translation, S. 155; Janssens, L’Évangile, S. 89; Kasser, Bibliothèque, S. 28; Layton, Gnostic Scriptures, S. 333; Wautier, Textes gnostiques, S. 113; so auch Fischhaber, Mumifizierung, S. 199, die eine eigene, möglichst wörtliche Übersetzung vorschlägt (leider ohne den Kontext zu berücksichtigen).

der gegnerischen Rede zu ihrem Kommentar bereits mit **αγω**, „und (außerdem)“, am Anfang von Zeile 15 erfolgt wäre, ist in der Tat nicht denkbar, wie auch auszuschließen ist, dass der Wechsel vor **κε** erfolgt wäre.¹⁷⁴ Andrerseits ist das zweimalige **πεεικε** und **ζη τcαρζ** so auffallend, dass eine Zäsur zunächst befremdet.

* Und (außerdem) ist *dieses andere (πεεικε)* Licht *im Fleisch (ζη τcαρζ)*.

* Ein Wort ist *dieses andere (πεεικε)*, das/indem es *im Fleisch (ζη τcαρζ)* ist

Im Folgenden will ich jedoch zeigen, dass die Zäsur am Ende von Zeile 15 vor **ογλογος**, „ein Wort“, nachvollziehbar ist. Diese Behauptung erfordert die eingehende Auseinandersetzung mit dem Kommentar von H.-M. Schenke, der zu dem skizzierten Problem neuerdings eine ganz andere Lösung entwickelt hat. Er versucht die Einheitlichkeit des Textstücks in den Zeilen 15 und 16 zu bewahren und schlägt eine bisher noch nicht erwogene Zäsur vor. Abgesehen von der philologischen Argumentation, welche gleich dargestellt werden soll, ist Schenkes Überlegung vor allem inhaltlich begründet. Der imaginäre Gesprächspartner aus #23c verhält sich zugegebenermaßen, wie Schenke bemerkt, nicht eben geschickt, wenn er das Argument, anhand dessen er widerlegt wird, bereits in seiner Antwort vorgibt, nämlich „im Fleisch“. Am Ende des Abschnitts wird der Philippusevangelist seinen Gegner überführen, indem er ihm vorhält, er könne nichts nennen, „was außerhalb des Fleisches wäre.“

Schenke will daher eine Lücke zwischen „der Geist“ und „im Fleisch“ annehmen. Die Antwort des Gegners in Zeile 14 auf die Frage in Zeile 13, was auferstehen kann, habe nur gelautet: „Der Geist (**πιπηδ**)“. An dieser Stelle ist Schenkes Ansicht nach bereits die Zäsur zu setzen und das folgende „im Fleisch“ (**ζη τcαρζ**) gehört schon wieder zum Kommentar des Philippusevangelisten, dessen Anfang allerdings verlorengegangen sei. Als das „fehlende Verbindungsglied“ nimmt Schenke an, dass dem „im Fleisch“ aus Zeile 14 eine Unterscheidung vorausgegangen sein müsse, die er folgendermaßen rekonstruiert: „<Es gibt

¹⁷⁴ So weit ich sehe, beschränkt nur Borchert, Analysis, S. 111–112 die direkte Rede auf **πιπηδ ζη τcαρζ**: „You say, ‘*The spirit (πνεῦμα) in the flesh (σάρξ).*’ And this light is also a logos, which is in the flesh.“ (Hervorhebung von mir HS). Gegen Wilson, Gospel, S. 33.87 setzt er sowohl vor **αγω** eine Zäsur, als auch vor **κε**; vgl. Analysis, S. 111, Anm. 8 und S. 112, Anm. 1.

aber *zwei* ‘Geister’, und beide sind> im Fleisch“.¹⁷⁵ Schenke begründet seine Interpolation damit, dass das zweimalige πεεικε...πεεικε als „dieser eine...dieser andere“ zu interpretieren sei. Dadurch werde eine Gegenüberstellung eingeführt, die im Vorausgegangenen Bezugsworte haben müsse: „dieser eine <Geist>“, der „etwas zum Licht (ογοειν) Gehöriges“ ist und „dieser andere <Geist>“, der „etwas zur Vernunft (ογλογοс) Gehöriges“ ist. Das πεεικε in Zeile 15 gehört somit nicht unmittelbar zu ογοειν „Licht“, sondern bei ογοειν wäre ein durch Haplographie verlorengegangener unbestimmter Artikel ογ-, analog zu ογλοгос, zu ergänzen. Dadurch entstünden zwei weitgehend parallele Sätze, die durch πεεικε...πεεικε miteinander eng verbunden sind:

πεεικε (ογ)ογοειν πε 2η τσαρζ
ογλοгос πε πεεικε εψηп τσαρζ¹⁷⁶

Schenke sieht hier die Unterscheidung eines göttlichen Geistes von dem zur menschlichen Konstitution gehörigen Geist ausgesprochen: „Und mit diesen beiden Geistern müßten einerseits der dem Menschen geschenkte Geist *Gottes*, andererseits der dem Menschen *eigene* Geist, nämlich sein höchster Vernunftsteil, gemeint sein.“¹⁷⁷

Eine solche Aussage über den „Geist des Menschen“ wäre im EvPhil zwar prinzipiell denkbar, allerdings ist sie nirgendwo sicher zu fassen. An anderer Stelle kann der Verfasser des EvPhil sagen, dass der Mensch „zum Geist“ werden kann oder soll,¹⁷⁸ dort scheint also „Geist“ zwar zum Menschen zu gehören, aber etwas zu sein, das erst zur Verwirklichung gebracht werden muss. Die sehr spezielle Unterscheidung zweier Geister ist, soweit ich sehe, an keiner Stelle angelegt. Im Abschnitt #33 ist zwar davon die Rede, dass der Geist „in der Sichtbarkeit“ und „im Verborgenen“ ist, „unten“ und „oben“, allerdings sind damit nicht zwei Geister gemeint, sondern ausdrücklich ein und derselbe Geist, nämlich „der Heilige Geist“ (ππιηά ετογαав).¹⁷⁹ Man wird zudem, jenseits

¹⁷⁵ Schenke, Philippus, S. 237.

¹⁷⁶ In dieser Weise zeigt Schenke, Philippus, S. 236 die syntaktische Struktur von #23c.

¹⁷⁷ Schenke, Philippus, S. 236–237; vgl. seine Übersetzung ebd., S. 25. Eine Unterscheidung von „Geist des Menschen“ und „Geist Gottes“ findet sich 1 Kor 2,11; vgl. Iren., haer. V 6,1 (Rousseau 76,23–24).

¹⁷⁸ #44a = NHC II p. 61,29–30 (Schenke 32) und #113 = NHC II p. 78,33–34 (Schenke 66).

¹⁷⁹ NHC II p. 59,11–18 (Schenke 28). Siehe dazu unten 2.3.2.5.

der inhaltlichen Erwägungen, der Interpolation Schenkes gegenüber fragen können, ob die sicherlich auffällige Doppelung πεεικε... πεεικε einen solchen Eingriff in den Text wirklich zwingend erforderlich macht. Ob πεεικε in der Weise Schenkes verstanden werden kann, hängt davon ab, ob in Zeile 15 der unbestimmte Artikel ογ vor ογοειν ausgefallen ist und so parallel zu ογ-λογος auch ογ-ογοειν gelesen werden kann. Tatsächlich gehört es zu den orthographischen Eigenheiten des gesamten NHC II, dass der unbestimmte Artikel ογ vor anlautendem ογ- häufig ausfällt und im EvPhil ist dies durchgängig der Fall. Nirgends findet sich die Verbindung ογ-ογοειν.¹⁸⁰ Andrerseits besteht gerade in Zeile 15 des Abschnitts #23c keine Notwendigkeit, ein ausgefallenes ογ zu ergänzen, denn ογοειν kann hier durch πεεικε determiniert sein. Am nahe liegendsten erscheint mir, dass πεεικε in Zeile 15 ein Demonstrativartikel ist, der zu ογοειν gehört („dieses andere Licht“), während πεεικε in Zeile 16 als Demonstrativpronomen gelesen werden muss.¹⁸¹

Der Dialog scheint trotz aller Schwierigkeiten auch dann, wenn man „im Fleisch“ noch zur Antwort des Gegners hinzunimmt, gut verstehtbar zu sein. Offenbar ist es ja gerade die Pointe des Abschnittes, dass dem Gegner in der Perspektive des Philippusevangelisten eben gar keine andere Wahl bleibt, als das Fleisch in die Frage nach der Auferstehung einzubeziehen. Mag der Gegner in der #23c referierten Debatte somit auch „von Anfang an ‘Eigentore’ schießen“, wie Schenke sich treffend ausdrückt, man wird bei der Bewertung dieser Eigentore schließlich auch berücksichtigen müssen, dass „Der Geist im Fleisch“ nicht die wirklich wörtliche Rede des Anderen ist. Durch die Einleitung „Du sagst: (κχω ᾧμος χε) ‘Der Geist im Fleisch’“ in Zeile 14, wird, wie auch beim ersten Einwurf: „Du sagst: (κχω ᾧμος χε) ‘Das Fleisch kann nicht auferstehen’“ (Zeilen 11 und 12) deutlich, dass der Verfasser jeweils das Argument seines imaginären Gegenübers in der zitierten Weise zusammenfasst und man darf wohl annehmen, dass diese Zusammenfassung auf die geplante Widerlegung hin geschieht. Mit der Mehrheit der Übersetzer ist also von einer Zäsur am Ende

¹⁸⁰ Zur Stelle Schenke, Philippus, S. 236 und im Apparat S. 24. Zum Ausfall von ογ vor ογ- in NHC II vgl. Nagel, Grammatische Untersuchungen, S. 400; Haplographie des Artikels ογ vor ογοειν nimmt Schenke neben #23c auch in #66 (p. 67,4), #115 (p. 79,21) und #126c (p. 86,18) an: vgl. den Index bei Schenke, Philippus, S. 105f).

¹⁸¹ Zu πεει- als Demonstrativartikel vgl. Layton, Coptic Grammar, Nr. 56, S. 48; zu πεει- als Demonstrativpronomen im Achmimischen, Subachmimischen (= Lykopolitanischen) und Fajumischen vgl. Till, Koptische Dialektgrammatik, S. 29, § 122.

von Zeile 15 auszugehen und mit οὐλογος („ein Wort...“) beginnt der Kommentar des Philippusevangelisten.

Die beiden Sätze in den Zeilen 15 und 16 sind zudem an einer weiteren Stelle charakteristisch unterschieden. Während der erste Satz ein identifizierender Nominalssatz mit πε ist, der πεικε ουοειν mit ρῆταρ verbindet, enthält der andere Satz zwei deutlich getrennte Teile: Er beginnt ebenfalls zunächst mit einem Nominalssatz mit πε, doch hier wird οὐλογος mit πεικε identifiziert. Dieser Nominalssatz ist dann durch einen Umstandsatz ει-ρῆταρ erweitert.

πεικε—ουοειν πε
ου λογοс πε πεικε

ρῆ ταρ
ει- ρῆ ταρ

Auch der koptische Übersetzer scheint also eine Zäsur in seiner Vorlage wahrgenommen zu haben. Wie ist nun aber diese Zäsur inhaltlich zu verstehen? Der imaginäre Gegner hat auf die Frage, was auferstehen werde, zunächst eine Antwort aus dem philosophischen Alltagswissen seiner Umwelt gegeben: „Der Geist im Fleisch“. Diese Antwort ergänzt er jedoch, indem er hinzufügt: „Und außerdem ist dieses andere Licht im Fleisch.“ Wenn in der Antwort des Gegners „der Geist“ aus Zeile 14 nicht dem Spezialwortschatz des EvPhil entstammt, sondern allgemein „das Geistige“ meint, dann ist vermutlich auch „dieses andere Licht“ zunächst nicht vor dem Hintergrund der anderen Belege von ουοειн innerhalb des EvPhil zu lesen.

Der in #23c angesprochene Gegner ist sicherlich ein Vertreter der gnostischen Fraktion, mit welcher der Philippusevangelist über den Wert der Sakamente streitet. In gnostischen Weltbildern ist die Metapher Licht versus Finsternis generell von großer Bedeutung und der Gnostiker selbst kann sich als einen in die Finsternis der Materie gefallenen Lichtfunken beschreiben, der schließlich zu seinem Ursprung im göttlichen Licht zurückkehren wird.¹⁸² Im oben zitierten „Rheginosbrief“ war eine ähnliche Vorstellung begegnet. Dort wird die „pneumatische

¹⁸² Auch im EvPhil wird die eschatologische Erfüllung an verschiedenen Stellen, vor allem in den Schlussabschnitten #125 und #127 als „Licht“ beschrieben. Da die Erfüllung „Vereinigung“ des Getrennten, also des letztlich substantiell Identischen ist, kann wohl davon ausgegangen werden, dass auch der Gnostiker dem Philippusevangelisten zufolge in sich Licht trägt. Die Vorstellung vom im materiellen Körper eingeschlossenen Licht ist vor allem in späteren, manichäisch beeinflussten Texten belegt, bspw. UW, NHC II p. 113,9–10 (Layout 60; Übers. Bethge 252); „Und ihr Gebilde (sc. die materielle Schöpfung der Archonten. HS) wurde zu einer Umzäunung für das Licht“ (vgl. auch Fischhaber, Mumifizierung, S. 154).

Auferstehung“ verglichen mit der abendlichen Rückkehr der Sonnenstrahlen, also des Lichts, in ihren Ursprung, die Sonne.¹⁸³ Wenn dieser Begriffshorizont für „Licht“ in #23c zutreffend ist, dann hat der imaginäre Dialogpartner seine zunächst sehr allgemein gehaltene Antwort im αγω-Satz aus Zeile 15 in eine mehr gnostische Terminologie übertragen und das in der Materie eingeschlossene Geistige, als „dieses andere Licht“, das heißt als Lichtfunken gedeutet.¹⁸⁴

Im folgenden „ein Wort ist dieses andere, indem es im Fleisch ist“ greift der sprechende Philippusevangelist die Äußerung seines Gegners auf und wiederholt sie mit eigenen Worten. Vor allem der Anfang dieser Paraphrase bereitet Schwierigkeiten. Was meint ογλογος, „ein Wort“? Auf diese Frage will ich gleich noch einmal zurückkommen, hier genügt es, festzustellen, dass „ein Wort“ nicht ohne weiteres mit „das Wort“ aus #23b in eins gesetzt werden kann. Möglicherweise ist es zunächst ganz allgemein als ein möglicher Inhalt des Denkens, als ein ‘Begriffsinhalt’ zu verstehen. Offenbar zielt die Paraphrase des Philippusevangelisten darauf ab, das für seine eigene Argumentation Wichtige, nämlich das „im Fleisch“ aus der Antwort des Gegners zu wiederholen.

Der befragte Gegner hatte gesagt, das Geistige oder das „andere“, in dieser Welt fremde Licht sei es, das auferstehen werde. Diese Antwort kommt dem Philippusevangelisten entgegen und er hält fest, dass „dieses andere (Licht)“ ja auch „etwas“—vielleicht ist ογλογος so zu verstehen—sei, das sich im Fleisch befindet. Auch Schenke hatte am Anfang seiner Forschungen zum EvPhil die Antwort des Gegners in #23c in dieser Weise gelesen, wie seine erste Übersetzung zeigt: „(14)...Der Geist im Fleisch (σάρξ) ist es (15) und auch die(ser) Licht(funke) im Fleisch (σάρξ). Auch dies (16) (was du genannt hast) ist (aber) ein Ding (λόγος), das es (nur) im Fleisch (σάρξ) gibt,...“¹⁸⁵

¹⁸³ NHC I p. 45,36–38 (Peel 150).

¹⁸⁴ Anders Isenberg, Coptic Gospel, S. 329, der hier die Meinung vertritt, „Licht“ und „Heiliger Geist“ seien „identical realities“, wobei seine Begründung kompliziert verläuft. Isenberg verweist auf p. „114:2–4“ (= p. 66,2–4 = #61d), wo gesagt ist, dass kein Dämon jemanden belästigen kann, welcher den „Heiligen Geist“ besitzt; in „113:31–32“ (= p. 65,31–32 = #61c) ist davon die Rede, dass, „wer in der Lage ist der Welt zu entkommen“ auch dann entkommt, wenn „sie ihn ergreifen“ (σεαν[τ]αγτε πιοق). Anderorts („elsewhere“) sei genau das als Wirkung des „Lichts“ ausgegeben. Isenberg meint vermutlich #127a, wo gesagt wird, wer das Licht empfangen hat, den „können sie nicht ergreifen“ (σειαψηαγτε αη πιοق).

¹⁸⁵ Schenke, Arbeit, S. 327.

Schenke hat sich schließlich gegen seinen ersten Eindruck entschieden, jedoch zu Unrecht, wie ich meine. Auch die koptische Konstruktion kann die vorgeschlagene Lesart stützen. Der Nominalssatz in Zeile 15 „Und (außerdem) ist dieses andere Licht im Fleisch“ drückt einen Sachverhalt aus, der generell so ist: dieses andere Licht ist etwas, das generell im Fleisch ist. Der Umstandssatz in Zeile 16 „...indem es im Fleisch ist“ hingegen will die Aufmerksamkeit auf einen zeitweilig anwesenden Umstand lenken: dieses andere Licht ist etwas, das sich gegenwärtig im Fleisch befindet.¹⁸⁶ Es kommt darauf an, dass unter den gegebenen Umständen dieser materiellen Welt „Licht“ nur in der Verkleidung durch „Fleisch“ begegnen kann. Nachdem der Philippusevangelist den Kern der Antwort des Anderen herausgestellt hat, kann er zu seiner Schlussfolgerung kommen, die darin gipfelt, dass (sc. in dieser Welt) überhaupt „jede Sache sich in ihm (sc. in diesem Fleisch HS) befindet.“

Das „Fleisch“ ist zwingend unumgänglich. Zunächst war die Wendung „im Fleisch“ vom imaginären Gegner in die Debatte eingebracht worden: Geist „im Fleisch“ und Licht „im Fleisch“. Der Gegner kann, durch die Frage des Philippusevangelisten provoziert, nicht anders, als eine Wendung der von ihm abgelehnten Kirchenchristen aus #23a (Zeile 29) selbst zu gebrauchen: „im Fleisch“ (Ἐν τεραῖς). Diese Formel greift auch der Philippusevangelist auf. Durch dass unvorsichtige „im Fleisch“ ist der Gegner der Argumentation des Philippusevangelisten ausgeliefert. Anhand dieser Formulierung wird ihm am Ende zu Bewußtsein gebracht werden, dass er offensichtlich nichts nennen kann, was „außerhalb des Fleisches“ (Ἐπιβολὴ τεραῖς) wäre. Alles Außerweltliche ist in der Welt ausschließlich „im Fleisch“ anwesend. Für den Verfasser des EvPhil ist daraus erwiesen, wie ungerechtfertigt eine unterscheidungslose Abwertung des Fleisches ist. Wenn über die Auferstehung des Fleisches gesprochen wird, kommt es der Meinung des Philippusevangelisten zufolge somit allein auf das richtige Verständnis von „Fleisch“ an.

Gegenstand der folgenden Überlegungen wird daher das vom Philippusevangelisten intendierte richtige Verständnis von „Fleisch“ in #23c sein, insbesondere dessen Bedeutung im resumierenden Schlussatz des Abschnitts: „Es ist nötig, in diesem Fleisch aufzuerstehen, weil jede

¹⁸⁶ Zur Funktion des koptischen Umstandssatzes vgl. Till, Koptische Grammatik, S. 168 (§ 328); Plisch, Einführung, S. 81–82.

Sache sich in ihm befindet.“ Wie oben bereits behauptet wurde, gibt es zwei Möglichkeiten, diesen Satz zu lesen, die beide eine sinnvolle Deutung eröffnen: Zum einen ist er im eucharistischen Kontext des Abschnitts #23b verstehbar, zum anderen vor dem weiteren Horizont der in #21 und #23a geäußerten Überlegungen zur Auferstehung. Diese Behauptung soll nun in der weiteren Interpretation von #23c begründet werden. Beide Lesarten ergänzen einander als zwei Dimensionen des vom Philippusevangelisten angestrebten „tieferen“ Verständnisses. Zunächst soll #23c im Licht des sakralen Fleisches aus #23b gelesen werden.

2.2.4.6. #23c im Kontext von #23b: Das sakrale Fleisch

Die Auferstehung „in diesem Fleisch“ steht als Ergebnis des gesamten Abschnitts #23 an dessen Ende. Die Formel „im Fleisch“ ($\tau\bar{\eta} \tau\kappa\alpha\rho\zeta$), deren kirchliche Lesart in #23a abgelehnt worden war, wird in #23c fünf Mal wiederholt, wenn man das abschließende „in diesem Fleisch“ ($\tau\bar{\eta} \tau\epsilon\iota\kappa\alpha\rho\zeta$) und den Pronominalausdruck „in ihm“ ($\bar{\eta}\bar{\sigma}\tau\bar{C}$) hinzunimmt. Durch das komplementäre „außerhalb des Fleisches“ ($\pi\pi\beta\omega\lambda \pi\tau\kappa\alpha\rho\zeta$) wird die Bedeutung der Wendung noch zusätzlich unterstrichen:

#23c

...Du sagst: ‘Der Geist *im Fleisch*. Und dieses andere Licht ist *im Fleisch*'. Ein Wort ist dieses andere, das indem es *im Fleisch* ist. Denn, was du auch nennen magst, du nennst doch nichts, was *außerhalb des Fleisches* wäre. Es ist nötig *in diesem Fleisch* aufzuerstehen, weil jede Sache sich *in ihm* befindet.

Der Schlüssel zur Deutung des Abschnitts #23 ist das Verständnis dessen, was der Philippusevangelist sagen will, wenn er sich die Auferstehung „im Fleisch“ zu eigen macht. In der Antwort des imaginären Gegenübers („Der Geist im Fleisch; und (außerdem) ist dieses andere Licht im Fleisch“) ist mit „Fleisch“ entsprechend der oben vorgeschlagenen Interpretation vermutlich ganz konkret der menschliche Leib als Gefängnis der Seele gemeint. Es wurde deutlich, dass dieses Verständnis hier zurückgewiesen und durch ein tieferes ersetzt werden soll. Im Kommentar des Philippusevangelisten zu den oberflächlichen Ansichten seines Gegners scheint es ein ganz bestimmtes Fleisch zu sein, eben „dieses“ ($\tau\epsilon\iota$), auf das es ankommt. Am nahe liegendsten ist es sicherlich, „dieses Fleisch“ ($\tau\epsilon\iota\kappa\alpha\rho\zeta$), mit dem sakralen Fleisch Jesu zu verbinden, das in #23b ausdrücklich als ein beson-

deres Fleisch dem irdischen Fleisch gegenübergestellt worden war.¹⁸⁷ Dieses „Fleisch“ Jesu kann das Reich Gottes erben, da es zusammen mit Jesu „Blut“ nach dem frei zitierten Herrenwort Joh 6,53f Leben gewährt. Fleisch und Blut Jesu enthalten „das Wort“ (πλογος) und „den Heiligen Geist“ (πιπηλα ετογχαλ), die deshalb in der Eucharistie „empfangen“ werden können. Insofern ist es berechtigt, wenn der Philippusevangelist schließt, man solle „in diesem Fleisch“ auferstehen, denn mittels dieses Fleisches wird alles Lebensnotwendige „empfangen“, oder mit den Worten von #23b: „Nahrung“, „Trank und Kleidung“. Vor allem zur zuletzt genannten „Kleidung“ scheint es zu passen, „in diesem Fleisch“ aufzuerstehen. „In diesem Fleisch“ befindet sich „alles“, insofern sich die zur Auferstehung nötige geistige Potenz, ausgedrückt durch „das Wort“ und „den Heiligen Geist“, darin befindet.

Über den Begriff „Fleisch“ hinaus sind die Textstücke #23b und #23c assoziativ durch zwei weitere Begriffe verbunden: „der Geist“ (πιπηλα) und „Wort“ (λογοс). Die Verbindung darf inhaltlich freilich nicht überbewertet werden. Es wurde bereits dargelegt, dass der in der Antwort des Gegners aus #23c genannte „Geist“ nicht mit dem „Heiligen Geist“ (πιπηλα ετογчал) aus #23b identisch ist, und auch der Begriff „Wort“ (λοгoс) ist in #23c ganz anders als in #23b gebraucht. Im Abschnitt #23b ist λοгoс, wie übrigens an sämtlichen anderen Belegstellen im EvPhil, determiniert und zwar durch den bestimmten Artikel (τι-), während der Begriff hier, in #23c, lediglich mit unbestimmtem Artikel (ογ-) verbunden wurde.¹⁸⁸ Diese Konstruktion kann tatsächlich so zu verstehen sein, dass ογλοгoс in einem weiteren, ausdrücklich nicht technischen Sinn gelesen werden muss und mit „Ding“ oder „Sache“ zu übersetzen ist: „eine Sache ist dieses andere, indem es im Fleisch ist“.¹⁸⁹

¹⁸⁷ So Schenke, Philippus, S. 237 und bspw. auch Buckley/Good, Sacramental Language, S. 14: „In the lines, ‘It is necessary to rise in this flesh, since everything exists in it,’ only the flesh of Jesus is meant.“

¹⁸⁸ λοгoс ist außer in #23bc noch in NHC II p. 58,34 (#30b); p. 78,[29f].30; 79,10 (#113); p. 80,5 (#117); p. 83,11 (#123c); 84,8 (#123d) belegt, jeweils mit bestimmtem Artikel πλοгoс. Lediglich in p. 58,3 (#26b) begegnet eine Variante, insofern λοгoс dort durch den Possessivartikel determiniert ist: πεдлoгoс.

¹⁸⁹ So vor allem Leipoldt/Schenke, Koptisch-gnostische Schriften, S. 42 („eine Sache“), Schenke, Arbeit, Sp. 327 („ein Ding“); ders., Philippus, S. 25 („etwas zur Vernunft Gehöriges“) und Isenberg, Coptic Gospel, S. 359 und Translation, S. 155 („a matter“). Borchert, Analysis, S. 111, Anm. 5 hingegen erwägt ausdrücklich, dass λοгoс in #23b wie in #23c „appears to be a technical term“, ebenso Till 19 und (mit Till) Buckley, Conceptual Models, S. 4188.

Eine solche Verwendung von *λογος* ist allerdings nur in #23c und nirgends sonst im EvPhil belegt. Es ist zumindest auffällig, dass der Philippusevangelist seinen Kommentar in Zeile 15f mit der eigen-tümlichen Formulierung οὗτος λογος beginnt. Hätte er ausschließlich „Sache“ gemeint, hätte er beispielsweise das im EvPhil Zeile 18 und oft verwendete ψῶμα verwenden können. Vielleicht ist es daher nicht abwegig, einen Hintergedanken zu vermuten, wenn man im unmittelbaren Anschluss an die Ausführungen in #23b die Begriffe „Geist“ (πνεῦμα) und „Wort“ (*λογος*) so nahe beieinander findet.¹⁹⁰ Zwar ist aus einer solchen Entsprechung in einem Text von der Art des EvPhil kein Argument abzuleiten, doch andererseits lässt sich ein „impressionistisches“¹⁹¹ Spiel mit Unschärfen und Spiegelungen nicht ausschließen.

Versteht man im Abschnitt #23c „dieses Fleisch“ im Sinne des sakramentalen Fleisches Jesu, wird man bei der weiteren Lektüre des EvPhil auf #72c aufmerksam, da dort ebenfalls die Besonderheit des Fleisches Jesu thematisiert wird.

#72c

Der [Herr] ist von den Toten [auferstanden]. Er kam nicht, wie er w[ar], sondern [sein Leib] wa[r ganz] vollkommen [geworden]. Er besteht aus] Fleisch. Aber dieses [Fleisch] ist wahres [F]leisch. [Unser Fleisch ab]er ist kein wahres Fleisch, son[dern ein] abbildliches [Fleisch] des wahren.¹⁹²

Da sich diese Zeilen am zumeist stark beschädigten unteren Blattrand des Kodex befinden, weisen sie leider sehr viele Lücken auf. Schenke bemerkt allerdings zu dieser Stelle, trotz der großen Lücken sei der erhaltene Text „lang genug und die jeweils erhaltenen zweiten Hälften der Zeilen so relevant für die Erkenntnis der semantischen Struktur, daß es ganz unzweifelhaft ist, wovon hier geredet wird.“¹⁹³ In der Tat scheint unter den Kommentatoren, soweit sie Ergänzungen vorschla-

¹⁹⁰ Die Kombination der Begriffe „Geist“, „Licht“ und „Wort“, abgesehen vom Artikel, begegnet erweitert durch den Begriff „Mensch“ (ρωμέ) übrigens in #113 (NHC II p. 78,25–79,13; Schenke 66): „...Wenn [du] zum Menschen wirst, ist es [der Mensch], de[r] dich lieben [wird]. Wenn du [zum Geiste] wirst, ist es der Geist (πνεῦμα), der sich mit dir verbinden wird. [Wenn] du zum Worte [w]irst, ist es das Wort (τοὺς λόγους), das sich zu dir gesellen wird. Wenn [du] zum Lichte wirst, ist es das Licht (τοὺς φω̄τα), das sich mit dir vereinigen wird.“

¹⁹¹ Als „impressionistically“ bezeichnet sehr treffend Pagels, Ritual, S. 281 die Art und Weise, in der der Philippusevangelist die Sakramente schildert, von „allusions ...so impressionistic“ spricht Pagels, Canon of Truth, S. 355.

¹⁹² NHC II p. 68,31–37 (Schenke 46; Übers. 47).

¹⁹³ Schenke, Philippus, S. 395.

gen, weitgehende Einigkeit zu bestehen, dass es um die Auferstehung des Herrn Jesus und sein Fleisch geht. Den Erlöser als Subjekt des Abschnitts anzunehmen, legt bereits das Zitat des Schreis Jesu am Kreuz (Mk 15,34 par.) in #72a nahe.¹⁹⁴ Wenn die Ergänzung von Schenke also zutreffend ist, wird in #72c ein Fleisch des Herrn als „ein wahres Fleisch“ (*capz...παλιθεῖνη*) von „unserem Fleisch“ unterschieden, das (nur) „ein abbildliches Fleisch des wahren“ ([ογ^τ*capz*] *πικων πταλιθεῖνη*) sei. Wie im Textstück #23a ist das „Fleisch“, das in Zusammenhang mit der Auferstehung gebracht werden kann, offensichtlich nicht das unsere. Die Unterscheidung zweier Arten von „Fleisch“ im Zusammenhang der Auferstehung Jesu könnte die Reaktion auf eine kirchliche Beweisführung sein, welche darauf abhob, die Auferstehung „unseres Fleisches“ aus dem Bekenntnis einer fleischlichen Auferstehung Jesu abzuleiten.¹⁹⁵ Ähnlich wie in #23 der kirchliche Glaube an die Auferstehung „im Fleisch“ nicht restlos zurückgewiesen wird, so scheint #72 ein Fleisch Jesu nach seiner Auferstehung „von den Toten“ vorauszusetzen. Der Philippusevangelist betont jedoch, dass es unangemessen sei, daraus Schlüsse für die Auferstehung des Menschen ziehen zu wollen. Unser Fleisch sei von anderer Natur als das Fleisch des Herrn.

Wenn das Fleisch Jesu allein „wahres Fleisch“ ist, so ist es nur konsequent, dass die Auferstehung „im Fleisch“ vom sakralen Empfang des Fleisches Jesu abhängig ist, wie er #23b empfohlen wird.¹⁹⁶ Auch

¹⁹⁴ NHC II p. 68,26–29 (Schenke 46; Übers. 47).

¹⁹⁵ Die Leiblichkeit des auferstandenen Jesus setzt die Thomasgeschichte des im EvPhil zitierten Johannesevangeliums voraus (Joh 20,24–29). Einen solchen Erweis der fleischlichen Auferstehung des Menschen aus der fleischlichen Existenz und Auferstehung Jesu scheint auch die Epistola Apostolorum, eine antignostische Schrift aus der Mitte, bzw. zweiten Hälfte des 2. Jhs. (vgl. Bruns, Art. Epistula Apostolorum, S. 229) zu beabsichtigen. In Epist. Apost. 19 [30] fragen die Jünger den nach seiner Auferstehung ausdrücklich fleischlich (vgl. Epist. Apost. 11[22]) erschienenen Herrn, ob sie nach ihrer eigenen Auferstehung wie Engel sein würden oder Fleisch hätten; sie werden vom Herrn daran erinnert, dass auch er selbst „Feisch angezogen“ hat, „in welchem ich geboren und getötet und begraben und auferstanden bin...“ (ÜS Müller 216); in 21 [31] (ÜS Müller 217–218) heißt es: „Wahrlich (aber; *Zusatz des Kopten*), ich sage euch: Wie mich (mein; nur Koptisch) Vater von den Toten auferweckt hat, gleicherweise werdet auch ihr (im Fleisch; *Zusatz im Äthiopischen*) auferstehen.“ Vgl. Lona, Auferstehung, S. 81 zu Epist. Apost. 19 [30] und 21 [31]. Ähnlich verbindet auch Ign., Smyrn. 3,1–2 die individuelle Auferstehungshoffnung der Jünger mit ihrer Begegnung mit dem fleischlich auferstandenen Jesus.

¹⁹⁶ Vgl. Lona, Auferstehung, S. 251, der zu „in diesem Fleisch“ (*ἐν τεστὶ capz*) aus #23c ebenfalls #72c heranzieht: „Der Ausdruck bezeichnet in diesem Fall eben nicht die Materialität des empirischen Fleisches, sondern die sich jeder positiven

im Abschnitt #72c öffnet der Philippusevangelist die Auferstehungsthematik auf eine sakramentale Dimension hin. Die Formulierung, „unser Fleisch“ sei „Abbild“ (εἰκὼν) des Fleisches des Herrn, ist auffällig. „Abbild“ ist für das EvPhil, wie oben in 1.2.2.2. gezeigt wurde, ein Begriff, der insbesondere im Zusammenhang der Sakamente begegnet. Das Stichwort εἰκὼν (εἰκόνων) würde somit signalisieren, dass das „abbildliche“ Fleisch derselben Realitätsebene angehört wie die sakramentalen Riten.¹⁹⁷ Auch die Teilnehmer der Eucharistie können im Eucharistiegebet #26b als „Abbilder“ bezeichnet werden.¹⁹⁸ Was am irdischen Körper geschieht, ist also nicht allein deshalb abzulehnen, weil es „körperlich“¹⁹⁹ ist, wie die Antisakramentalisten sagen würden; das Bad der Taufe, die Salbung, das rituelle Mahl ist durchaus in der Lage, Anteil am „Wahren“ zu vermitteln. Damit ist vermutlich auch #72c im Sinne des sakumentalen Generalthemas im EvPhil zu lesen. Die Sakamente als „Symbole und Abbilder“, die zur Wahrheit führen (#67a; #124; [#69a]), oder einfach „Abbilder“ der Wahrheit (#127b; vgl. #60b; #67bc; #76c), werden durch materielle Mittel an den irdischen Menschen als den fleischlichen „Abbildern“ der wirklichen Menschen vollzogen.²⁰⁰ Die Unterscheidung unseres Fleisches vom Fleisch Jesu führt also über den Begriff des Abbildes zum sakumentalen Grundproblem des EvPhil, das darin besteht, zu denken, wie Auferstehung ‘materiell’ vermittelt werden soll. Ausgehend von der speziellen Frage nach dem „Fleisch“ des Herrn weitet der Philippusevangelist in #72c den Blick auf die Frage nach dem Fleisch überhaupt, das heißt auf die Frage nach der materiellen Bedingtheit der gegenwärtigen Welt. Auch darin kann nun #72c mit #23c verglichen werden. Die Grundfrage

Bestimmung entziehende Wirklichkeit des Heils durch die Verbindung mit dem Erlöser, die in jedem Gläubigen präsent ist. Es gibt nichts außerhalb des Fleisches, aber dieses Fleisch ist kein wahres. Wahr ist nur das Fleisch des Auferstandenen (§ 72c).“ Vgl. auch Koschorke, Namen, S. 313.

¹⁹⁷ Vgl. Van Eijk, Gospel of Philip and Clement of Alexandria, S. 99 zu #72c: „Apparently the flesh belongs to the same degree of reality as the sacraments...“; wenn Van Eijk, ebd. allerdings weiter schreibt, „both have no ultimate ('eschatological'—in the strictest sense-) significance...“, so ist dem freilich zu widersprechen. Ähnlich Turner, Gospel, S. 215, die zu #72bc sogar bemerkt: „It is tempting to say that this is a sacramental passage, although it is unclear, what sacrament is involved...“.

¹⁹⁸ NHC II p. 58,10–14 (Schenke 26; Übers. 27); siehe unten 2.3.3.4.

¹⁹⁹ Vgl. Iren., haer. I 21,4 (Rousseau 302,75–76; 303,929–930).

²⁰⁰ Insofern scheint es mir nicht ganz zutreffend, wenn Lona, Auferstehung des Fleisches, S. 242 zu #72 festhält, vor der unvergänglichen Gestalt des auferstandenen Fleisches entpuppe sich „das Empirische—in diesem Fall unser Fleisch—als ein Abbild, dem der Charakter des Wahren abgeht.“

nach der Bedeutung der Materie ist meiner Ansicht nun die zweite Tiefendimension der Auferstehung „in diesem Fleisch“, welche der Abschnitt #23c den Adressaten des EvPhil vor Augen stellen soll.

2.2.4.7. #23c im Kontext von #23a: Fleisch und Auferstehung

„Fleisch“ muss in diesem sakralen Kontext nicht ausschließlich das sakramentale „wahre Fleisch“ Jesu sein. Hat man sich an die doppelten Böden des EvPhil gewöhnt, wird man die Frage für berechtigt halten, ob mit dem Verweis auf das „Fleisch Jesu“ das Rätsel vollständig aufgelöst ist, das der Verfasser des EvPhil als „Merksatz“ an das Ende des imaginären Dialogs gestellt hat: „Es ist nötig in diesem Fleisch (ἢ τεειcap;) aufzuerstehen, weil jede Sache sich in ihm befindet“. Die sicher saubere Lösung, „dieses Fleisch“ mit dem sakumentalen Fleisch Jesu zu identifizieren, beantwortet die entscheidende Frage, was denn „jede Sache“ (ὧντα ήμ) sein soll, die sich in diesem Fleisch befindet, in der Weise, dass darin ein Hinweis auf alle geistige Potenz zu sehen ist, die #23b zufolge unter den Namen „das Wort“ und „der Heilige Geist“ in der Eucharistie vermittelt wird. Dennoch bleibt bei dieser Lösung ein Rest Unbehagen, wenn „alles“, das ja ausdrücklich alles umfasst, „was du auch nennen magst“ (Zeile 16), im „Fleisch Jesu“ sein soll. Inwiefern könnte von der Eucharistie gesagt werden, dass sie alles enthalte? „Christus hat jeden einzelnen (οὗτον ήμ) in sich: sowohl Mensch, als auch Engel, als auch Geheimnis, und den Vater“, heißt es im Abschnitt #20.²⁰¹ Es wäre allerdings gewaltsam, „Christus“ und das „Fleisch Jesu“ für deckungsgleich anzusehen.

Ohne Zweifel ist es zutreffend, beim Demonstrativartikel „in diesem (τεει-) Fleisch“ an ein ganz bestimmtes „Fleisch“ zu denken. Alle vorangegangenen Nennungen des Fleisches waren allein durch den bestimmten Artikel (τ-) determiniert worden. Jenseits des besonderen Fleisches Jesu weist der Demonstrativartikel aber noch in einen anderen Zusammenhang. In gewisser Weise erinnert die abschließende Sentenz in #23c, es sei nötig, „in diesem Fleisch aufzuerstehen“, auch an das Textstück #21, genauer an dessen Umformulierung im Sinne von #63c: „Es ist nötig in dieser Welt die Auferstehung zu erlangen.“²⁰² Der

²⁰¹ NHC II p. 56,13–15 (Schenke 22; Übers. 23, stellenweise abgeändert). Siehe dazu unten 2.3.3.3.

²⁰² Wörtlich heißt es dort: „Solange wir uns in dieser Welt befinden, ist es nötig für uns, uns die Auferstehung zu erwerben,....“ (NHC II p. 66,16–18; Schenke 42; Übers. 43, stellenweise abgeändert).

Demostrativartikel „in *diesem Fleisch*“ (ΩΝ ΤΕΕΙΑΡΖ) könnte demnach auch eine Anspielung auf die Wendung „in *dieser Welt*“ (ΩΝ ΠΕΕΙΚΟCΜΟC) aus #63c sein. In „diesem“ Fleisch, das somit gleichbedeutend der materiellen Wirklichkeit der Welt wäre, ist es tatsächlich „nötig, aufzuerstehen, weil jede Sache sich in ihm befindet“. Es wäre also auch an dieser Stelle das Anliegen des Philippusevangelisten erkennbar, die Gegenwärtigkeit der Auferstehung, welche seine Adressaten ja für sich in Anspruch nehmen, in einen sakramentalen Kontext zu stellen. Wenn „dieses Fleisch“ im beschriebenen Sinne erweitert gedacht wird, macht es keine Schwierigkeit, „jede Sache“ als jede geistige Potenz zu verstehen, die in der Lage ist, Auferstehung zu bewirken. Nach #23b wird die Auferstehung durch die eucharistischen Elemente gewährt, welche in sich „den Logos“ (ΠΛΟΓΟC) und „den Heiligen Geist“ (ΠΙΠΤΑ ΕΤΟΥΓΔΑB) enthalten, aber auch Taufe und Salbung befähigen in dieser Weise zur Auferstehung. Die wesentliche Aussage von #23c ist somit, dass alles, auch die immaterielle Heilswirklichkeit, in der Welt nur unter materiell-fleischlichen Bedingungen wirksam werden kann. Die Sakamente sind zwar „in dieser Welt“, dennoch vermitteln sie Auferstehung für die andere Welt. Eben das scheint die Pointe des kleinen Dialogs über die fleischliche Auferstehung zu sein. Bereits der übliche gnostische Sprachgebrauch verrät demnach, dass es keinen Weg am Fleisch vorbei gibt: „Geist“ ist in dieser Welt immer „Geist im Fleisch“.²⁰³ Darin treffen sich beide Tiefendimensionen von #23c. Auch wenn „dieses Fleisch“ als Fleisch Jesu verstanden wird, ist es Chiffre für eine sichtbare Erscheinung der geistigen Wirklichkeiten „Wort“ und „Heiliger Geist“ in der Eucharistie aus Brot und Wein.

Zu einer ähnlichen Lösung kommt auch R. Haardt bei seiner Analyse des Abschnitts #23, die er im Zusammenhang von Überlegungen zur präsensischen Auferstehung im Rheginosbrief macht. Auch Haardt rechnet mit einer nicht unmittelbar zugänglichen und vielschichtigen Bedeutung: „Den Schluß der Gedankenfolge in Spruch 23 bildet ein schillernder und hintergründiger Satz: ‘Es ist notwendig, aufzuerstehen in dieser sarx, da alles sich in ihr befindet.’“ Haardt stützt seine Interpretation dieses Satzes durch einen sehr erhellenenden Verweis auf Tertullian, der in De resurrectione mortuorum 19,6 die Auffassung der Valentinianer über die „Auferstehung im Fleisch“ mitteilt. Tertullian

²⁰³ Vgl. van Eijk, Gospel of Philip and Clement of Alexandria, S. 98–99 mit Kretschmar, Auferstehung, S. 122–123.

erklärt dort, die Valentinianer würden durch ihre Rede von einer „Auferstehung im Fleisch“ die Rechtgläubigen nur täuschen (*decipere*), da sie zwar betonen, man müsse „in diesem Fleisch“ auferstehen (‘*Vae, . . . qui non in hac carne resurrexerit*’), wobei sie jedoch damit nur sagen wollen, dass einer ausschließlich zu seinen Lebzeiten, „solange er in diesem Fleisch ist“ (dum in hac carne est) die Mysterien (arcana) erkennen könne.²⁰⁴ Haardt kommt mit Blick auf diese Stelle bei Tertullian auch für EvPhil #23c zu dem Schluss, „daß ‘in hac carne resurgere’ nichts anderes meinen kann, als daß der Gnostiker zeit seines Erdenlebens die Auferstehung empfängt“.²⁰⁵

In den Grundzügen scheint Haardt damit Recht zu haben, wenn gleich einzuschränken ist, dass der Philippusevangelist bei seinem Gebrauch des Ausdrucks „in diesem Fleisch“ den Schwerpunkt wohl nicht auf die zeitliche Dimension legt, sondern auf die räumliche. Es geht eben nicht in erster Linie darum, dass der Gnostiker die Auferstehung „zeit seines Erdenlebens“ erfährt. Diese Anschauung ist bei Gnostikern kaum strittig, wie die Bemerkung Tertullians zeigt und wie auch oben zu #21 erläutert wurde. Der Philippusevangelist müsste dies nicht besonders herausstellen. In erster Linie geht es vielmehr darum, dass die Auferstehung an einem Ort und unter Umständen zu finden ist, wo Gnostiker sie nicht vermuten würden, in der materiellen Verkleidung durch das sakramentale Ritual nämlich. Haardt’s Perspektive ist durch den Reginosbrief geprägt, in welchem Sakamente keine erkennbare Rolle spielen, und so ist nicht verwunderlich, dass die sakramentale Dimension von #23 nicht in seinem Blickfeld liegt.²⁰⁶ Missverständlich scheint es mir zu sein, wenn Haardt erklärt, dass neben der aus Tertullians Bemerkung zu erschließenden Bedeutung „in diesem dunklen

²⁰⁴ Tert., Res.19,6 (Borleffs 944,19–945,25): „Hoc denique ingenio etiam in conloquiis saepe nostros decipere consueuerunt, quasi et ipsi resurrectionem carnis admittant: ‘Vae’, inquit, ‘qui non in hac carne resurrexerit’, ne statim illos percutiant, si resurrectionem statim abnuerint. Tacite autem secundum conscientiam suam hoc sentiunt: ‘Vae qui non, dum in hac carne est, cognoverit arcana haeretica’; hoc est enim apud illos resurrectio.“ Die Stelle war bereits für die Einführung zur *Editio princeps* des Reginosbriefes herangezogen worden: Malinine u. a., S. XI; vgl. auch van Unnik, Newly Discovered, S. 163.

²⁰⁵ Haardt, Abhandlung II, S.260; ebenso Pagels, Versuchung, S. 50; vgl. auch Kretschmar, Auferstehung, S. 122. Das räumliche Schema ἐν σαρκὶ (ἐν σαρκὶ) führt Lona, Auferstehung, S. 223–224 in ebd., S. 224, Anm. 605 für Regin 44,15 mit 44,18 (Peel 148) traditionsgeschichtlich auf die johanneische Konzeption des Menschensohns zurück (Joh 3,13; 6,62).

²⁰⁶ Vgl. Haardt, Abhandlung II, S. 261.

Schlußsatz (sc. von #23c HS) natürlich auch der postmortale Aspekt der Anastasis intendiert sein“ kann, insofern die erwähnte sarx gleichzeitig „eine geistige sarx“ als zukünftigen Auferstehungsleib meint.²⁰⁷ Das im EvPhil vorausgesetzte Verständnis des Auferstehungsleibes ist, wie oben bereits angedeutet wurde, wohl nicht demjenigen des Reginosbriefes zu vergleichen. Wenn im EvPhil ein „Auferstehungsleib“ angedeutet ist, so ist er, anders als im Reginosbrief, stets sakramental gefasst. Den Schwerpunkt legt der Philippusevangelist ohnehin auf die Gegenwärtigkeit der Auferstehung, da er das Ziel verfolgt, aus dieser innerweltlichen Auferstehung das Sakrament zu begründen.

Haardt hat mit „schillernd“ eine sehr treffende Beschreibung des Abschlusses von #23c gefunden. Der Begriff „Fleisch“ changiert zwischen der Bedeutung als Kürzel für die materielle Welt und seiner Spezialbedeutung als Hinweis auf die sakramentale Materie. Das Fleisch als Medium der heilsvermittelnden Riten hat einen Wert, insofern es auf dem Weg zur Wahrheit nicht übersprungen werden kann. Deshalb also ist, ebenso wie die kirchliche Lehre von der Unverweslichkeit des menschlichen Fleisches abzulehnen ist, in den Augen des Philippusevangelisten auch die antisakramentalistische Folgerung der vollständigen Bedeutungslosigkeit des „Fleisches“ und der Materie zurückzuweisen. Das „Fleisch“ wirkt, entgegen der kritisierten Meinung der „anderen“ aus #23c, tatsächlich an der Auferstehung mit, insofern es der Ort der Auferstehung ist und deren Rahmenbedingungen festlegt. Die grundsätzliche Distanz zum irdisch leiblichen Fleisch bleibt davon allerdings unberührt. Dem Text in #63c zufolge hat die Auferstehung, obwohl man sie „in dieser Welt“ (ἢ πεεικοςμος) zu erwerben hat, was doch wohl als gleichbedeutend mit „in diesem Fleisch“ (ἢ τεεικαρξ) aus #23c angesehen werden darf, diesselbe Voraussetzung, die auch in #23a genannt ist, nämlich die, dass „wir uns vom Fleisch entkleiden“. ²⁰⁸

²⁰⁷ Haardt, Abhandlung II, S. 261.

²⁰⁸ NHC II p. 66,18: ειηδακαλκηαχηγ πτcαρξ (Schenke 42). Strutwolf, Gnosis, S. 195–196, mit Anm. 85 schließt einen Zusammenhang des Textstücks #23c mit der zitierten Äußerung Tertullians in Res.19,6 (Borleffs 944,19–945,25) über die Valentinianer aus. „In diesem Fleisch“ meine in #23c tatsächlich einen Auferstehungsleib des Christen, „die Identität des irdischen mit dem himmlischen Fleisch“, da das irdische Fleisch durch den Empfang der Eucharistie verwandelt werde (#108). Dieser Interpretation steht die Distanznahme zum „Fleisch“ in #63c oder #123a entgegen. Strutwolf, ebd., S. 196 erklärt dies durch „ein gewisses Schwanken in der Konzeption des Verfassers, die wiederum auf die Verschiedenheit der im Phil.Ev verarbeiteten Traditionen zurückzuführen sein dürfte.“ Diese vermeintlichen Widersprüche werden m. E. aber nur durch die Interpretation in den Text eingetragen; sie lösen sich auf,

So kann man den gesamten Abschnitt #23 zusammenfassen:

„Fleisch“ hat im Abschnitt #23 ganz unterschiedliche Bedeutungsnuancen.²⁰⁹ Da in beinahe jeder Äußerung jeweils eine andere dieser Nuancen aufgerufen wird, ist der Text so verwirrend. Zunächst ist dem kirchlichen Sprachgebrauch entsprechend mit „Fleisch“ das Fleisch jedes einzelnen Menschen, seine Leiblichkeit gemeint. Zum zweiten wird „Fleisch“ in #23a dann aber auch metaphorisch ethisch als Lebensweise verstanden, die es zugunsten eines asketischen Lebens abzulegen gilt. In #23b ist das „Fleisch“ dann auch das besondere Fleisch Jesu, das mit den sichtbaren Eucharistieelementen gleichgesetzt wird und schließlich in #23c scheint es auch die Gesamtheit der durch materielle Bedingungen dominierten Verhältnisse in dieser Welt vertreten zu können. Der Zusammenhang des gesamten Abschnitts #23 kann demnach in folgender Weise rekonstruiert werden:

Ähnlich wie in #21 wird den gnostischen Adressaten zunächst in #23a ihre grundsätzliche Überlegenheit durch tiefere Einsicht versichert: die anderen Christen der Kirche „wissen nicht“, was (nur) sie selbst, die Gnostiker, wissen. Aus dieser starken Position heraus können die Gnostiker es sich nach Auffassung des Verfassers des EvPhil sogar leisten, das Wissensdefizit der anvisierten Kirchenchristen nachsichtig mit vielleicht auch ein wenig spöttisch gefärbter Anteilnahme zu kommentieren: die kirchlichen Christen „fürchten sich“, obwohl es doch gar nichts zu fürchten gibt. Darin sind sich der Verfasser und seine Adressaten einig, man muss das irdische Fleisch, das Fleisch des Körpers ebenso wie die von den Bedürfnissen dieses Körpers beherrschte Lebensweise, hinter sich lassen, denn das körperliche Fleisch kann das Reich Gottes nicht erben.

Nun aber geht der Philippusevangelist über die allen gnostischen Adressaten gemeinsamen Anschauungen hinaus. Zwar können irdisches Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erben, aber ein ganz anderes „Fleisch“, das Fleisch Jesu und sein Blut, können es erben und der

wenn „in diesem Fleisch“ aus #23c im Sinne von Tert., Res.19,6 verstanden wird und innerhalb des #23abc verschiedene Bedeutungsebenen von „Fleisch“ wahrgenommen werden. Wenn Strutwolf, ebd., S. 196, Anm. 85 seine Interpretation damit begründet, dass es sich in #23abc stets „um die futurische und nicht um die präsentielle Auferstehung“ handle, so übersieht er eben diese Vielschichtigkeit des Begriffs „Fleisch“ innerhalb von #23.

²⁰⁹ Das war bereits Wilson, New Testament, S. 294, aufgefallen, weshalb er zu #23 notiert: „the author of Philip was not a Docetist, but the exponent of an inverted Docetism.“

Verzehr dieses besonderen Fleisches schenkt Leben. Wie in der kirchlichen Tradition werden die eucharistischen Elemente als das Fleisch und Blut Jesu bezeichnet. Obwohl sie in der Sakramentsfeier materiell sind, eben „Fleisch“ Jesu, tragen sie doch in sich die überirdische immaterielle Wirklichkeit von „Wort“ und „Heiligem Geist“. Die Auferstehung „im Fleisch“ hängt von der Auferstehung *des* einzigen Fleisches ab, das „erben“ kann, nämlich der des sakramentalen Fleisches Jesu, da dieses Fleisch in der Eucharistie empfangen wird. Entsprechend dem sakramentalen Modell des EvPhil ist die Auferstehung nicht nur von der existenzverändernden Gnosis, sondern auch vom Empfang der Sakramente in dieser Welt abhängig. Die Weitergabe des erlösenden „Rufes“, der die Auferstehung bewirkt, erfolgt dem EvPhil zufolge nicht allein im Predigtwort des gnostischen Lehrers, sondern ebenso im Gebrauch von sakramentalen „Symbolen“ und „Bildern“. Auch in den Sakramenten, wenn sie als Ausdruck der Gnosis empfangen werden, ist dem Verfasser des EvPhil zufolge das Wesentliche bereits geschehen.²¹⁰ Die Auferstehung wird nach #90a „empfangen“ (xi), wie auch das Fleisch und Blut Jesu aus #23b „empfangen“ (xi) werden muss.

Da das Sakrament auf sichtbare Handlungen und materielle Gegenstände angewiesen ist, auf Riten, an denen „dieses“ irdische Fleisch notwendig beteiligt ist, hat das Fleisch im Sinne der sichtbaren, materiellen Welt wenigstens bedingte Relevanz. Das #23 abschließende Textstück #23c stellt heraus, dass Auferstehung aufgrund der Bedingungen dieser Welt nur „in diesem Fleisch“ geschehen kann, was nun auch generell die Bedingtheit durch die Materie „in dieser Welt“ meint. Unter der Voraussetzung der in #21 geforderten Auferstehung ‘vor dem Tod’ muss man „im Fleisch“ auferstehen. So wie der Philippusevangelist zum falschen Verständnis der Kirchenchristen in #23a Distanz behält, die aus dem „auferstehen im Fleisch“ die Fortdauer des Fleisches ableiten wollen, so warnt der Philippusevangelist in #23c davor, in der Opposition gegen die fleischliche Auferstehung über das Ziel hinauszuschießen.

²¹⁰ Vgl. Lona, Auferstehung des Fleisches, S. 245: „Die sakramentale Vermittlung des Lebens schafft eine Wirklichkeit, die empirisch nicht erfaßt werden kann—die Auferstehung als reale, aber nur im Glauben erkennbare Verfaßtheit der Gläubigen—(...) Daß dies als Auferstehung bezeichnet wird, weist auf eine eschatologische Denkstruktur hin, nach der sich im Taufgeschehen das Endgültige ereignet hat.“ Lona setzt den Akzent auf die Taufe, da #90a in unmittelbarem Kontext (#89 und #90b) der Taufe stehe. #21 scheint allerdings in einen allgemeineren sakramentalen Kontext gestellt zu sein und wird gefolgt von einem Abschnitt über die Eucharistie (#23b). Eher ist daher allgemein zu formulieren, dass sich nach dem Ev Phil in allen Sakramenten das Engültige ereignet hat.

Der deutlich spöttische Unterton der referierten Diskussion kann als Hinweis auf die Schärfe der Auseinandersetzung gelesen werden.

Die Auferstehung „*im Fleisch*“ und die Auferstehung *des Fleisches* meinen ein je anderes Fleisch. Der Philippusevangelist scheint bei seiner Verurteilung derer, welche die Auferstehung *des Fleisches* ablehnen, an jene zu denken, die „Fleisch“ ausschließlich in der Weise der kirchlichen Partei verstehen und nicht eine Auferstehung *im Fleisch* unterscheiden wollen. Das Bemühen des Verfassers des EvPhil ist in #23 also nicht so sehr auf eine Relativierung oder Rehabilitierung des Fleisches gerichtet, sein eigentliches Anliegen ist ein differenzierter Blick auf das Fleisch oder, in erweitertem Sinne, auf die Materie überhaupt, im Interesse der Sakamente.

2.2.5. #24: *Die Kleider des Himmelreiches*

2.2.5.1. *Die Kleider der Auferstehung*

Erneut ereignet sich an der Oberfläche der Textkomposition ein Wechsel des Gegenstandes, vom „Fleisch“ zu den „Kleidern“. Rasch ist das Textstück aber zumindest so weit zu entschlüsseln, dass es in den vom Auferstehungsthema gesteckten Rahmen eingepasst werden kann. Es geht um „die Kleider des Himmelreiches“, offenbar also um ein Bild der Existenzform, welche der Christ nach seiner Auferstehung zu erwarten hat.²¹¹

#24

In dieser Welt sind die, die die Kleider anziehen, besser als die Kleider. Im Himmelreich sind die Kleider besser als die, die sie angezogen haben.²¹²

Die „Kleider“ sind ein geläufiges Bild im Zusammenhang des Themas der eschatologischen Erfüllung. In 2 Kor 5,3 stellt Paulus in Aussicht, die Christen würden einst mit einer „Behausung vom Himmel“ (οἰκητήριον) „überkleidet“ (ἐπενδύσασθαι).²¹³ Nach 1 Kor 15,53, das

²¹¹ Nach Bousset, Himmelsreise, S. 154 ist das Motiv himmlischer Kleider häufig Teil der Vorstellung von der „Himmelsreise der Seele“.

²¹² NHC II p. 57,19–22: οὐ πεει κοσμος ηετ† ςιωογ πιπχωс сесоти αнпшрсω. ουи типтиро иптииγе пi28сω сесоти αнentayтaay ςиωoг. (Schenke 24; Übers. 25).

²¹³ Kehl, Art. Gewand, Sp. 974 urteilt zu 2 Kor 5,1–4 aufgrund der Mischung zweier Bilder („Haus“ und „bekleiden“): „Hier entbehrt das ‘Bekleidet werden mit’ jeder Vorstellung u. bedeutet nichts anderes als ‘verschen werden mit, empfangen, erhalten’...“.

zur Interpretation von #23b schon einmal herangezogen wurde, soll „das Verwesliche“ ($\tauὸ\varphiθαρτόν$) „Unverweslichkeit“ ($\grave{ἀ}\varphiθαρσίαν$) „anziehen“ ($\grave{ἐ}\nuδύσασθαι$) und „das Sterbliche“ ($\tauὸ\thetaνητόν$) „Unsterblichkeit“ ($\grave{ἀ}\thetaιασίαν$). Entsprechende Vorstellungen sind auch in der Evangelienliteratur zu finden. Im Gleichnis, von der königlichen Hochzeit (Mt 22,2–14) etwa, wird der Gast ohne „Hochzeitskleid“ (22,11: $\grave{ἐ}\nuδυμα\gamma\acute{α}μον$) in die Finsternis geworfen, wo „Heulen und Zähnekklappern“ ist. Kleider des Himmelreiches kennt auch der Verfasser der Apokalypse, der beschreibt, dass die Märtyrer vor dem himmlischen Thron des Lammes mit einem „weißen Gewand“ ($\sigmaτολὴ\lambdaευκή$) bekleidet seien (Apk 6,11.7,9), denn „sie haben ihre Kleider gewaschen und sie weiß gemacht im Blut des Lammes“ (Apk 7,14). Die Gewandmetapher mit der Absicht, Veränderung oder Erneuerung der Existenzweise des Menschen zum Ausdruck zu bringen, ist sowohl in der griechisch-römischen als auch der jüdischen Überlieferung reich belegt²¹⁴ und so eben im christlichen und damit freilich auch im gnostischen Kontext.²¹⁵

Besonders prägnant ist ihr Gebrauch im sogenannten „Perlenlied“ der Thomasakten.²¹⁶ Die Bezeichnung „Perlenlied“, welche sich für diesen Text eingebürgert hat, ist eigentlich irreführend, denn mehr noch als um eine „Perle“ geht es um den Verlust und Wiedererwerb eines glänzenden Gewandes durch einen Königssohn.²¹⁷ Das dem Lied

²¹⁴ Vgl. Kehl, Art. Gewand, insbesondere Sp. 946–947. 955–962. 969–971.

²¹⁵ Beispielsweise Clem., exc. Thdot. 63,1 (Sagnard 184.186), wo die Seelen der Pneumatiker als $\tauὸ\grave{ἐ}\nuδύματα$ beschrieben werden, welche die Pneumatiker bei ihrer Mutter Sophia zurücklassen. Weitere Belege für die gnostische Bildrede vom „Kleid“ sammelt Gaffron, Studien, S. 318, Anm. 55.

²¹⁶ Zu Ort und Abfassungszeit der Thomasakten vgl. Bremmer, Acts, S. 74–77; Bruns, Art. Thomas-Literatur, S. 691; Plümacher, Apokryphe Apostelakten, Sp. 42–43; Klijn, Acts, S. 26.52. Vermutlich sind sie in der ersten Hälfte des dritten Jhs. entstanden, das „Perlenlied“ (ActThom. 108–113) könnte allerdings ins zweite Jh. zurückgehen (Rudolph, Die Gnosis, S. 34; Bremmer, Acts, S. 75; Luttkhuizen, Hymn, S. 101) oder an das Ende des zweiten/Anfang des dritten Jhs. (Drijvers, Thomasakten, S. 298). Die Thomasakten wurden wohl ursprünglich syrisch abgefasst, die erhaltene syrische Version ist jedoch stark ‘orthodox’ überarbeitet (vgl. Plümacher, Apokryphe Apostelakten, Sp.34; Winkler, Nochmals zu den Anfängen der Epiklese, S. 218.219 und dies., Weitere Beobachtungen, S. 180.187). Das Perlenlied ist, anders als der restliche Text, ursprünglich „undoubtedly...written in Syriac“ (Klijn, Acts, S. 273–274, hier 272; Drijvers, Thomasakten, S. 296). Im Folgenden wird dennoch die leichter zugängliche griechische Version zitiert, was im gegebenen Zusammenhang ausreichend ist.

²¹⁷ Vgl. Klijn, Acts, S. 276–277: „It is obvious that the main theme of this hymn consists of the description of the glittering robe which was promised to the author.... The pearl is only a way by which something else, viz. the robe, can be get.“; vgl. auch Drijvers, Thomasakten, S. 297–298.

zugrundegelegte Märchen²¹⁸ ist aus der Perspektive des Königssohnes erzählt, der von einer Abenteuerfahrt nach Ägypten berichtet, die ihn dort in eine Art Gefangenschaft geführt hat, und davon, wie er gerettet wird und schließlich zu seinen Eltern und seinem Bruder zurückkehren kann. Die Eltern hatten den Prinzen ausgeschickt, eine „Perle“ aus Ägypten zu bringen, die in der Gewalt eines Drachens im Meer liegt. Aus diesem Grund wird dem Prinzen sein königliches „Strahlengewand“ und seine „scharlachfarbene Toga“ (*στολὴν τὸ χρῶμα ξανθὴν*), die seinem „Wuchs“ entsprechend war,²¹⁹ ausgezogen und für ihn hinterlegt bis er zurückkehrt.²²⁰ In Ägypten zieht er ägyptische Kleider an und vergisst seinen Auftrag, er fällt in Schlaf und wird durch einen adlergestaltigen Brief aus der Heimat geweckt, indem der Brief ihn an sein Strahlenkleid und seine Toga erinnert. Nun holt der Prinz die Perle und verlässt Ägypten wieder, wobei das „schmutzige Kleid“ (*τὸ ρυπαρὸν ἔνδυμα*), das er abgelegt hat, zurückbleibt.²²¹ Bei seiner Heimkehr wird ihm das Strahlenkleid entgegengesandt, das nun als Zwillingsbruder auftritt: „(Doch) plötzlich als ich es mir gegenüber sah, wurde das <Strahlen(kleid)> (ähnlich) meinem Spiegelbild mir gleich; ich sah es <ganz> in mir, und in ihm sah ich (mich) auch <mir ganz> gegenüber, so daß wir Zwei waren in Geschiedenheit und wieder Eins in einer Gestalt.“²²² Wie A. F. J. Klijn ausgeführt hat, scheint die beste Erklärung des Märchens die Annahme zu sein, dass der Königsohn die präexistente menschliche Seele vertritt, die ihre eigentliche, himmlische Existenzform, das Lichtgewand, zeitweilig verlässt, um eine Aufgabe zu erfüllen, und schließlich zu sich selbst, zum strahlenden Gewand in Gestalt des Zwillingsbruders zurückkehrt.²²³

²¹⁸ Vgl. Luttkhuizen, Hymn, S. 101; a „eastern fairy tale“.

²¹⁹ ActThom. 108 (Bonnet 220,4).

²²⁰ Eine ähnliche Vorstellung begegnet in der Pistis Sophia 7, wo berichtet wird, dass „das erste Mysterium“ dem Erlöser nach seiner Rückkehr von der Erde ein Kleid (*ἔνδυμα*) gibt, nämlich das Strahlenkleid, das der Erlöser bereits „von Anfang an“ hatte (Schmidt/McDermot 10,3–12; deutsche Übers. Schmidt/Till 6,23–30).

²²¹ ActThom. 111 (Bonnet 222,16–17). Vgl. die Übers. von Drijvers, Thomasakten, S. 346: „Und ihr schmutziges und unreines Kleid zog ich aus und ließ es in ihrem Lande.“

²²² ActThom. 112 (Bonnet 223,9–13; Übers. Drijvers, Thomasakten, S. 347).

²²³ Vgl. Klijn, Acts, S. 278,281. Eine Reihe von Interpreten sah in der Gestalt des Prinzen den gnostischen Erlöser und deutete folglich die Perle als Seele (vgl. Plümacher, Apokryphe Apostelakten, Sp. 40). Möglicherweise hat die manichäische Rezeption des Perlenliedes den Text in Richtung einer Identifikation des Prinzen mit Mani bearbeitet (vgl. Plümacher, a.a.O., Sp. 41–42). Die Frage, ob das Perlenlied als gnostischer Text anzusuchen ist (vgl. Plümacher, a.a.O., Sp. 40–41), muss hier nicht behandelt werden.

Die im Perlenlied erzählte umfangreiche Geschichte bietet eine besonders detailreich gezeichnete Ausführung der Gewandmetapher. Das „Perlenlied“ lässt sich als eine Art Leseanleitung nehmen, anhand derer der sehr knappe Text #24 und andere im EvPhil versprengte Gewandmetaphern gedeutet werden können. Beide Texte, das „Perlenlied“ und #24, sind durch eine Reihe von Entsprechungen zueinander in Verbindung zu bringen. Selbst das auffallende Motiv des passend gewebten Kleides, das den Königsohn schließlich als sein „Spiegelbild“ bei seiner Rückkehr empfängt und das zu ihm spricht,²²⁴ findet sich andeutungsweise. Schenke kommt nämlich in seiner Interpretation von #24 zu Recht zu dem Ergebnis, dass auch hier das himmlische Gewand mit der himmlischen Existenz des Gnostikers identisch ist: „Da die Kleider im Himmelreich ganz und gar unvergänglich sind, machen sie auch ihre Träger unvergänglich (und heben so eigentlich auch den Unterschied zwischen Träger und Getragenem auf).“²²⁵ Eine teilweise vergleichbare Vorstellung liegt dem Textstück #106 zugrunde. Ausdrücklich wird dort die Differenz von eschatologischem Lichtkleid und Träger aufgehoben, da diesem Abschnitt zufolge die Gnade erwirbt, wer „das vollkommene Licht a[n]zieht [und s]elbst zu vollkommenem Li[ch]t wi[rd]“. ²²⁶

Wie der Dichter des Perlenlieds, so greift auch der Philippusevangelist das mehrmals im Neuen Testament verwendete Bildwort vom himmlischen Gewand auf, um die Heilswirklichkeit der Endzeit zu umschreiben. So betrachtet, steht hinter dem kleinen Textstück #24

Es genügt festzustellen, dass das Perlenlied, auch wenn es als Lied von der Seele in Gestalt des Prinzen gelesen wird, Vorstellungen bietet, welche im Sinne eines gnostischen Weltbilds gedeutet werden können; vgl. Luttikhuizen, Hymn, S. 105–106.109–110. Luttikhuizen (ebd., S. 111) verweist auf die „basically Hellenistic dualistic view of man“ im Hymnus und stellt fest, dass ein poetischer Text für verschiedene Assoziationen offen ist, eben auch für Assoziationen von gnostischen Lesern (S. 111.114). Für die Deutung des Prinzen als Seele vgl. ExAn (NHC II p. 132,8; Kulawik 42), wo ebenfalls vom himmlischen „Bruder“ der Seele berichtet wird, der dort jedoch zugleich ihr Bräutigam ist (vgl. dazu Kulawik, Erzählung, S. 171–172, die allerdings zum Motiv des Seelenbruders auf das Perlenlied nicht verweist).

²²⁴ ActThom. 113 (Bonnet 224,2–5). Das Gewand scheint der Bruder, „the heavenly alter ego, or syzygy“ des Königsohnes zu sein (MacDonald, There is no Male and Female, S. 56).

²²⁵ Schenke, Philippusevangelium, S. 240; von der Unvergänglichkeit der Kleider spricht er ebd., S. 239–240 im Blick auf #43 (NHC II p. 61,12–20; Schenke 32). Zu #43 siehe unten 3.4.3.

²²⁶ NHC II p. 76,26–29 (Schenke 62; Übers. 63). Vgl. Clem., exc. Thdot. 61,8; 63,1 (Sagnard 182; 184.186), wonach die pneumatischen Elemente ihre Seelen als „Hochzeitskleider“ (*ἐνδύματα γάμων*) erhalten.

offenbar die Absicht, die in der Auferstehung erlangte unvergängliche Existenz augenfällig gegen die irdische Existenz abzugrenzen. Im Horizont dieser Deutung ist es, wie Schenke zutreffend beschreibt, die „Dauerhaftigkeit der Kleider“, welche die himmlischen Kleider von den irdischen unterscheidet.²²⁷ Während sich die irdischen Kleider mehrmals innerhalb des Lebens verbrauchen und von ihren Trägern immer wieder ersetzt werden müssen, sind die himmlischen Kleider „besser“ als ihre Träger, weil sie selbst dauerhaft sind und Dauer verleihen können, eine Dauer, welche die Träger von sich aus nicht haben.

Die Kleider „in dieser Welt“ sind zunächst Kleider der Alltagswelt, deren Empfindlichkeit als Hintergrundsfolie des Bildworts dient, von der sich die Besonderheit der himmlischen Kleider abheben kann.²²⁸ Möglicherweise sind sie aber auch selbst bildlich zu verstehen, als Hinweis auf den vergänglichen Fleischleib, dem die unvergängliche Existenz der Auferstandenen gegenübersteht. Die Gewandmetapher war schon in #23a eingeführt worden und dort war es eben der fleischliche Körper des Menschen, der im Kontext der kirchlichen Auferstehungsvorstellung als eine Art Kleid gedeutet wurde, das die verständigen Adressaten bereit sind, „auszuziehen“ (κωκαργή). Wenn wie in #23a das Fleisch als ein irdisches Gewand mit den Kleidern „in dieser Welt“ aus #24 gemeint ist, so hätten auch die „schmutzigen“ Kleider Ägyptens aus dem Perlenlied, welche der Königsohn ausziehen muss, um sein Lichtgewand wieder anlegen zu können, ein Pendant in EvPhil #24.

Der Abschnitt #24 passt mit derartigen Anspielungen in die Diskussion über die fleischliche Auferstehung, in welcher der Textabschnitt #23 seinen Ausgangspunkt hatte. Der antignostische Verfasser der Epistula apostolorum legt Jesus die Verheißung in den Mund, die Jünger würden in ihrem „Fleisch“ auferstehen, „einem Gewande, das nicht vergehen wird. . .“²²⁹ Aus diesem Kontext stammt auch die oben zur Erläuterung des Abschnitts #23a schon einmal herangezogene Vorstellung des Reginosbriefes, wonach der Gläubige nicht besorgt sein soll, weil er das irdische Fleisch zurücklassen muss, wenn er nämlich nach seinem Tod zu dem Aeon aufsteigt, werde er ein anderes „Fleisch“ erhalten.²³⁰

²²⁷ Schenke, Philippus, 239.

²²⁸ Vgl. Schenke, Philippus, S. 239: es ist „im ersten Teil, der Bildhälfte, von wirklichen Kleidern und denen, die sie tragen, also von wirklichen Menschen die Rede“.

²²⁹ Epist. Apost. 21 [32] (ÜS Müller 217).

²³⁰ NHC I p. 47,4–16 (Peel 152).

Wie zu #23 bereits herausgestellt wurde, weist die Auferstehungskonzeption des EvPhil allerdings gegenüber dem Reginosbrief eine Besonderheit auf. Bei der Rede vom neuen „Fleisch“ im anderen „Äon“ geht es dem Reginosbrief darum, deutlich werden zu lassen, dass es allein auf den unwandelbaren geistigen Kern im Gläubigen ankommt, der in der Auferstehung schließlich offenbar werden und zu einer neuen Existenzform finden wird.²³¹ Wenn auch eine derartige Vorstellung dem EvPhil nicht fremd ist, so liegt der Akzent, wie in #23 zu sehen war, doch an anderer Stelle. Das Kleid der Auferstehung ist dem Philippusevangelisten zufolge nicht nur das Erscheinen der inneren Wirklichkeit des pneumatischen Christen, sondern wird, wie aus dem Textstück #23b zu erkennen ist, im Sakrament gewährt. Wer „das Wort“ und „den Heiligen Geist“ im Sakrament empfangen hat, „hat Nahrung, und hat Trank und Kleidung“²³² Durch das gemeinsame Stichwort „Kleidung“ (χιτών), das am Ende von #23b ohne Zweifel mit dem Sakrament verknüpft ist, ist hinlänglich klar, dass parallel zum größeren Thema der Auferstehung auch das speziellere Problem des die Auferstehung vermittelnden Sakraments im Abschnitt #24 fortgeführt sein muss.

2.2.5.2. *Die Kleidung im Sakrament*

Das Besondere der Gewandmetapher in EvPhil #24 ergibt sich nicht aus dem Textstück selbst, das isoliert betrachtet allein eine Beschreibung der veränderten Existenzweise im Himmelreich ist, wie sie auch anderorts in der frühchristlichen Literatur begegnet. Das Besondere in #24 ergibt sich aus seiner Nähe zu #23b. „Kleidung“ für das „Reich Gottes“ ist nach #23b etwas, das aus dem Sakrament heraus empfangen werden kann. Am Ende des Abschnitts #23b begegnete „Kleidung“ ganz unerwartet. Dass „Fleisch“ und „Blut“ Jesu als „Nahrung“ und „Trank“ bezeichnet werden, ist aus dem unmittelbar zuvor zitierten Jesuswort Joh 6, 53f leicht abzuleiten, da es von „essen“ und „trinken“ spricht. „Kleidung“ aber geht über die Vorgabe der Johannesstelle hinaus.²³³ Selbst wenn man, wie oben zu #23b erwogen wurde, davon

²³¹ Vgl. NHC I p. 48,3–6 (Peel 154; Übers. Schenke 51): „Was ist also die Auferstehung? Es ist das fortwährende Offenbarwerden derer, die (schon) auferstanden sind!“

²³² NHC II p. 57,6–8 (Schenke 24).

²³³ Wie überraschend der Verweis auf „Kleidung“ zunächst erschien, kann man aus den ersten Übersetzungen ersehen. So übersetzt Leipoldt/Schenke, Koptisch-gnostische Schriften, S. 42: „Wer dies empfangen hat, hat Nahrung und hat Trank in Fülle.“ De Catanzaro, Gospel, S. 41 entschied sich für „clothing“, allerdings mit Fragezeichen

ausgehen will, dass „Nahrung, Trank und Kleidung“ für „Leib und Leben“ entsprechend Mt 6,25 stehen, verwunderlich ist die „Kleidung“ im Zusammenhang des eucharistischen Mahls allemal. Segelberg hatte #24 daher auch auf die Taufe hin gedeutet,²³⁴ deren Ritual bei den Adressaten des EvPhil eine symbolische Entkleidung einschloss, wie aus dem Text #101 zu ersehen ist:

#101

Das lebendige Wasser ist ein Leib (σῶμα). Es ist nötig, dass wir den lebendigen Menschen anziehen. Zu dem Zweck entkleidet sich, wer zum Wasser hinabsteigt, dass er jenen anzieht.²³⁵

Worauf die rituelle Entkleidung nach der Erklärung des Philippusevangelisten verweist, ist also der Umstand, dass das Taufwasser, das „lebendige Wasser“, welches als ein „Leib“ (σῶμα) beschrieben wird, den „lebendigen Menschen“ enthält.²³⁶ Aus dem „lebendigen Wasser“, dem „Leib“ des „lebendigen Menschen“, kann in der Taufe der lebendige Mensch „angezogen“ werden. Das Ritual verbildlicht in der Entkleidung ein geistiges Geschehen, das im „Ablegen des Fleisches“ bestehen könnte, wie es auch in #23a gefordert war und so in #23b als Voraussetzung des Eucharistieempfangs erscheinen konnte. Weil es „nötig“ (ὢψε) ist, womit wohl gemeint ist, nötig für die Auferstehung in dieser Welt, „dass wir den lebendigen Menschen anziehen“, „deswegen“ (ετερε πάσι) muss sich der Täufling, wenn er „zum Wasser herabsteigt“, in zweifacher Hinsicht entkleiden, äußerlich und innerlich, um sich mit dem „lebendigen Menschen“ bekleiden zu können. Der Ausdruck „lebendiger Mensch“ ist innerhalb des EvPhil nur an dieser Stelle belegt, Es gibt jedoch gute Gründe, ihn mit Christus zu identifizieren.²³⁷ Aus der paulinischen Literatur ist die Wendung „Christus anziehen“ geläufig, was dort wohl in ethischem Sinn als Nachahmung

versehen. Till 75 hatte eine Verschreibung aus 21 ΣΕΩ = „und Lehre“ zumindest noch erwogen. Mittlerweile ist Tills Vorschlag (ebd.), 21 ΣΕΩ zu lesen, allgemein akzeptiert. Vgl. auch Helmbold, Translation Problems, S. 91.

²³⁴ Vgl. Segelberg, Baptismal Rite, S. 126.

²³⁵ NHC II p. 75,21–25: πνοογ ετοηο ογωμα πε. φωε ετρητ σιωωη πηρωηε ετοηο. ετε πλει εεει εεβηη επιτη επνοογ φαζκακφαζηγ φηηα εηηατ πηι σιωωη (Schenke 60; Übers. 61).

²³⁶ Das „lebendige Wasser“ erinnert zunächst an Did 7,1,2 (Schöllgen 118,3–4), wo geboten wird ἐν ὑδατι ζῶντι zu taufen, worunter wohl fließendes Wasser zu verstehen ist. Hier liegt die Pointe des „lebendigen Wassers“ allerdings in seiner Verbindung mit dem „lebendigen Menschen“.

²³⁷ So auch Schenke, Philippus, S. 458.

Christi durch einen entsprechenden Lebenswandel verstanden ist,²³⁸ wobei aber mitgedacht werden muss, dass die Hinwendung zu Christus, die diesen neuen Lebenswandel ermöglicht, durch die Taufe dokumentiert wird.

In der spezifischen Deutung des Gewandes auf das Taufskrakment hin gibt es in der späteren syrischen Literatur die Vorstellung, Jesus habe bei seiner Taufe im Jordan für die Täuflinge der Kirche ein „Gewand“ hinterlegt, das dann in der Taufe angezogen wird.²³⁹ Abgesehen von #101 mag vielleicht auch #43a, die von Schenke einbezogene „Sachparallele“ zu #24,²⁴⁰ eine besondere Verbindung von „Gewand“ und Taufe nahe legen, zumindest, wenn die Annahme richtig ist, dass hier die Täuflinge durch die „Kleider“ vertreten werden.²⁴¹ Schließlich spricht für eine Verbindung mit der Taufe der unmittelbare Anschluss von #25, wo es um das (Tauf-)Wasser geht. Die Taufinterpretation wurde allerdings in der älteren Forschung dadurch begünstigt, dass der Anfang des, in der Einteilung Schenkes, folgenden Abschnitts #25—„Durch Wasser und Feuer wird alles gereinigt“—fälschlicherweise zur Sinneinheit #24 hinzugenommen wurde.²⁴² Es geht aber im Abschnitt #25 nicht allein um das Taufwasser, sondern auch um das Salzböl (*χριστία*). Tatsächlich wird man an Segelbergs exklusiver Zuweisung von #24 zur Taufe Zweifel haben müssen, denn die Gewandmetapher ist eben nicht durchwegs auf das Taufskrakment bezogen. Wie Segelberg sich für die Taufe entschieden hatte, hat sich Gaffron in seiner Interpretation von #24 für die Taufe zusammen mit der Salbung entschieden.²⁴³ Auch

²³⁸ Etwa Gal 3,27; Röm 13,14; vgl. dazu Kehl, Art. Gewand, Sp. 1005–1012, insbesondere 1011: „Es wird hier in keiner Weise gelehnt, daß Paulus die sakramentale, ontische, seismäßige Verbindung des Christen mit Christus kannte u. zum Ausdruck brachte, nur tat er dies nicht mit Hilfe der G.metapher (= Gewandmetapher HS), die das nach damaligem Sprachgebrauch nicht hergibt.“ Dem EvPhil auffällend ähnlich ist die Aufforderung aus dem „Evangelium der Maria“ (BG p. 18,16; Till/Schenke 76,77), den „vollen Menschen“ anzuziehen († ἐψωπη μπρωμε ητελιος); vgl. dazu Hartenstein, Zweite Lehre, S. 148.151.

²³⁹ Vgl. Brock, Clothing Metaphors, S. 18 und S. 26 mit einer Sammlung von Belegen (v. a. aus Jacob von Sarug). Möglicherweise sind solche Parallelen für die Frage nach der syrischen Herkunft des EvPhil von Bedeutung.

²⁴⁰ Schenke, Philippus, S. 239; vgl. Sevrin, Pratique et doctrine, S. 32.

²⁴¹ Zu #43a siehe unten 3.4.3.

²⁴² Es ist offensichtlich diese Abgrenzung, die Gaffron, Studien, S. 163 veranlasst, die „Kleider“ aus #24 mit Taufe und Salbung in Verbindung zu bringen; ebenso Sevrin, Pratique et doctrine, S. 29.31–32.71.170; vgl. dazu Schenke, Philippus, S. 238. Ebenfalls in p. 57,24 trennten noch Leipoldt/Schenke, Koptisch-gnostische Schriften, S. 42; Schenke, Arbeit, S. 327; Wilson, Gospel, S. 33.89; Ménard, L’Évangile, S. 59; De Catanzaro, Gospel, S. 41; Till 19 und zuletzt Janssens, L’Évangile, S. 89.

²⁴³ Gaffron, Studien, S. 162–163. Gaffron kommt zu dieser Interpretation, da er

für eine Deutung im Sinne der Salbung ließen sich Gründe nennen, wenn man die mehrfach belegte Verbindung von Bekleiden und „Licht“ in dieser Richtung auswerten möchte. Das „Licht“ scheint im EvPhil in besonderer Weise mit der Salbung in Zusammenhang gebracht zu werden, so ausdrücklich in #125b:

#125b

...Wenn es (gemeint ist offenbar das „Allerheiligste“ aus #125a, HS) sich aber enthüllt, dann wird das vollkommene Licht (**πογοειη πτελειον**) sich über [j]eden ergießen und wer[den] alle, die sich in ihm befinden, [die Sal]bung ([**χρισμα**] [empfangen]....²⁴⁴

Das Motiv eines *Lichtkleides* im engeren Sinn begegnet in den Abschnitten #77 und #106. Dem Text #77 zufolge wird man „das vollkommene Licht“ (**πτελειον πογοειη**) „im Mysterium in der Vereinigung“ anziehen²⁴⁵ und im Abschnitt #106 verwandelt sich, wer das „vollkommene Licht a[n]zieht“, selbst zu „vollkommenem Licht“. In diesem Tarnkleid aus Licht, so ist in beiden Textstücken versichert, ist der Gnostiker gegenüber den Mächten, die seinen Aufstieg behindern wollen, unsichtbar.²⁴⁶ Allerdings ist der Zusammenhang zwischen #125b und den beiden Belegen zum Lichtkleid #77 und #106 nicht ganz eindeutig, da dort nicht die Wendung **πογοειη πτελειον** aus #125b begegnet, sondern die Reihenfolge innerhalb der Attributivverbindung zu **πτελειον πογοειη**²⁴⁷ vertauscht ist, was eine in der Übersetzung nicht adäquat wiederzugebende Bedeutungsvariante beinhaltet.²⁴⁸

„Wasser“ und „Feuer“ in p. 57,23 noch zu #24 hinzunimmt und „Feuer“ in p. 57,28 als „Salböl“ dechiffriert wird.

²⁴⁴ NHC II p. 85,24–28 (Schenke 76; Übers. 77). Vgl. dazu Gaffron, Studien, S. 167: „Zu beachten ist, dass auch hier die Salbung eng mit dem Licht zusammensteht: das Licht, das sich über alle ergießt, ist gewissermaßen das himmlische Urbild der Salbung, die die Gnostiker schon auf Erden empfangen haben.“

²⁴⁵ NHC II p. 70,5–9: **ηειτρητι γιωη πιπτελειον πογοειη μαρογηαγ εροογ πι ι πλαηηηις αγω μαγψηηαхтε πιиоу. οуа ле пат γιωаq πиоуоеиη 2и πиустрион 2ипгшотр** (Schenke 50). Bei Schenke 50 steht **πογοειη** statt **πογοеиη** (p. 70,5–6); dabei handelt es sich um einen Druckfehler (vgl. Facsimile Edition, S. 82).

²⁴⁶ NHC II p. 76, 22–30 (Schenke 62). Vgl. Schenke, Philippus, S. 468, der zu #106 die mythologische Vorstellung schön beschreibt: „...die den Aufweg versperrenden Archonten“ sind „immer noch mächtig und gefährlich.... Man kommt an diesen ‘Riesen’ nur vorbei, wenn man sie blendet.“

²⁴⁷ So in #77 (NHC II p. 70,5f); in #106 steht **τελειοн ογοеиη** (p. 76,28–29).

²⁴⁸ Vgl. Layton, Coptic Grammar, Nr. 102, S. 83; Layton bezeichnet eine Attributivverbindung wie **πτελειοн πογοеиη** als „the inverted attributive construction“. Verglichen mit dem gewöhnlichen Muster der „mediated attributive construction“ (wie **πογοеиη πτελеиоn**) „this inversion expresses rhetorical affect or a special nuance

Auch die explizite Verbindung von „Gewand“ und „Salbung“ ist also mit Vorbehalt zur Kenntnis zu nehmen. Zumindest aber wird deutlich, dass der Empfang des „Lichtes“ in derselben Weise, wie der Empfang des „Gewandes“ an das Sakrament gebunden wird. Wenn im Schlussabschnitt #127 derjenige, der „zum Sohn des Brautgemaches“ (*πίψηρε πιπιγμόφων*) wird, „das Licht empfangen“ wird (*φηλαχι πιπογοεῖν*) und sodann weder „gesehen werden“, noch „festgehalten werden“ kann, so ist hier dieselbe Tarnkleidvorstellung zum Ausdruck gebracht, die #77 und #106 zugrundeliegt. Und wenn es #127b weiter heißt, dass ein solcher „die Wahrheit schon in den Abbildern“ (*πταληθεῖα շն նշիկոն*) emfangen hat, so scheint auch hier implizit ein Kleid, das Lichtkleid, in den Sakramenten, den „Abbildern“, transportiert zu werden. Aus dem bisher Gesagten wird bereits ersichtlich, dass die Gewandvorstellung im EvPhil ganz allgemein auf die Wirkungsweise des Sakraments bezogen ist und nicht auf ein bestimmtes Einzelritual eingeschränkt werden kann.²⁴⁹

Im Text aus #23b ist die „Kleidung“ ohne Zweifel mit dem Sakrament der Eucharistie verbunden.²⁵⁰ Das Bild der Kleidung mag dort zunächst verwundern, denn anders als bei der Taufe, bei welcher Aus- und Ankleiden im Ritual eine Rolle spielt, bietet das rituelle Mahl keine Gelegenheit zur Anknüpfung. Selbst der den Körper einhüllende Ölfilm könnte notfalls als „Gewand“ umschrieben werden, wie aber soll man sich die Verbindung von Gewand und Sakrament für die Eucharistie vorstellen? Mag die Verwendung dieses Bildes sich hier auch nicht von selbst ergeben, das Textstück #23b steht mit diesem Bild nicht allein im EvPhil. Schon auf der Rückseite des selben Papyrusblatts, im Abschnitt #27ab, wird die Eucharistie ein weiteres Mal implizit als Kleidung vorgestellt.

#27ab

Achtet das Lamm nicht gering! Denn ohne es gibt es keine Möglichkeit, den König zu sehen.“ und: „Niemand wird beim König eintreten dürfen wenn er nackt ist.“²⁵¹

in the attributive“; vgl. ebd. S. 92 (§ 116): diese beiden Varianten der Attributivverbindung „have slightly different meanings, …“. Wenn πούγοειν πτελεῖον mit „das vollkommene Licht“ übersetzt wird, wäre πτελεῖον πούγοειν wörtlich vielleicht mit „der lichtartige Vollkommene“ wiederzugeben. Nagel, Grammatische Untersuchungen, S. 422 weist es als Besonderheit von NHC II aus, dass griechische Adjektiva „bisweilen als Leitwort“ in der Attributivverbindung stehen.

²⁴⁹ Vgl. auch Thomassen, Spiritual Seed, S. 348.

²⁵⁰ Vgl. Schenke, Philippus, S. 234.

²⁵¹ NHC II p. 58,14–17 (Schenke 26; Übers. 27).

Segelberg sieht wie in Abschnitt #23b auch in dieser Stelle aufgrund der Gewandmetaphorik einen Hinweis auf die Taufe.²⁵² Die Interpretation des Abschnitts wird unten, in 2.3.5. noch zeigen, dass er plausibel als Bemerkung über die Eucharistie zu lesen ist, auf welche ja ausdrücklich das Zitat des Eucharistiegebets in #26b verweist. Der Abschnitt #27 erinnert mit dem Gewand als Voraussetzung für den Eintritt beim König an das Gleichnis vom himmlischen Hochzeitsmahl in Mt 22,1–14 und stellt zugleich durch das Stichwort „nackt“ (κηκαθηγ) eine Beziehung zur Diskussion im Abschnitt #23 her. Das rituelle Mahl stattet die Kommunikanten so aus, dass sie am eschatologischen Hochzeitsmahl teilnehmen können. Es ist somit denkbar, dass es die sakramentale Exegese des Hochzeitsmahlgleichnisses in Mt 22 war, welche die Identifikation der eucharistischen Elemente als Gewand inspiriert hat.²⁵³

Über #23b und #27ab hinaus gibt es einen dritten Abschnitt im EvPhil, welcher ein Indiz für die Gewandmetaphorik im Zusammenhang des Eucharistiesakraments geben kann. Gleichzeitig wird hier deutlich, dass die Metapher sehr weit gefasst ist, so dass „bekleidet“ ganz allgemein „versehen sein mit“ meint und „sich anziehen“ dasselbe sein kann wie „sich aneignen“.²⁵⁴ Der oben, eingangs dieser Überlegungen zitierte Text #101, der vom „lebendigen Menschen“ sagt, er werde bei der Taufe „angezogen“, folgt auf einen ganz ähnlichen Text über die Eucharistie im Abschnitt #100:

#100

„Der Kelch des Gebetes“, er enthält Wein, er enthält Wasser, indem er hingestellt ist als Typos des Blutes, über dem man dankt, und er füllt sich mit Heiligem Geist. Und zwar ist es der (Kelch) des ganz vollkommenen Menschen. Wenn wir dies trinken, werden wir uns den vollkommenen Menschen aneignen.²⁵⁵

Beide Texte, #100 und #101, sind in ihrer Grundstruktur parallel aufgebaut, insofern in beiden Texten dem materiellen Element des Sakraments eine darin enthaltene immaterielle Wirklichkeit zugeordnet wird: In #100 ist es der eucharistische Kelch mit materiellem Mischwein, der aber tatsächlich den „Heiligen Geist“ enthält und zum

²⁵² Vgl. Segelberg, Coptic-Gnostic Gospel, S. 193.

²⁵³ In der späteren syrischen Tradition ist das Gewand aus Mt 22 auf die Taufe hingedeutet; vgl. dazu Brock, Clothing Metaphors, S. 19–20.

²⁵⁴ Das entspräche auch dem teilweise unspezifischen Einsatz der Gewandmetapher in der neutestamentlichen Literatur; vgl. Kehl, Art. Gewand, Sp. 973.974.

²⁵⁵ NHC II p. 75,14–21 (Schenke 60; Übers. 61). Die Übersetzung weicht von der Schenkes ab.

„ganz vollkommenen Menschen“ gehört. In eben derselben Weise wird in einer verglichen mit #100 etwas verkürzten Form im Abschnitt #101 erklärt, dass das materielle Taufwasser tatsächlich „ein Leib ist“—analog zu #100 wohl ein Typos des Leibes des lebendigen Menschen—and so den lebendigen Menschen selbst enthält.²⁵⁶ Beide Texte verheißen darüber hinaus als Wirkung des vollzogenen Sakraments eine besondere Verbindung mit einer geistigen Realität, die in #100 als „der vollkommene Mensch“ (**πτελεῖος ῥώμη**) und in #101 als „der lebendige Mensch“ (**πρωμή ετονΩ**) bezeichnet ist.²⁵⁷ Wie bereits zu #101 erläutert wurde, meint „der lebendige Mensch“ dort Christus und auch in #100 ist der „ganz vollkommene Mensch“, dessen „Kelch“ mit „Blut“ wir trinken, ohne Zweifel mit Christus zu identifizieren. Zweimal im EvPhil, in #15 und in #116b, ist Christus ausdrücklich als „der vollkommene Mensch“ bzw. „ein vollkommener Mensch“ bezeichnet.²⁵⁸ Aufgrund der Parallelen zwischen #101 und #100 kann man davon ausgehen, dass „sich mit dem lebendigen Menschen bekleiden“ und „sich den vollkommenen Menschen aneignen“ der Sache nach dasselbe meinen. Sehr häufig wird **ξι** im EvPhil in sakmentalem Kontext gebraucht²⁵⁹ und hier in #100 erinnert

²⁵⁶ Die beiden Textstücke #100 und #101 sind bei Layton, Gnostic Scriptures, S. 347 als Abschnitt 86 zusammengefasst und mit der Überschrift versehen: „Consecrated water in the eucharist and baptism“, was nach Schenke, Philippus, S. 457 der „beste Kommentar zu diesem Paragraphen (= #101; HS) ist.“ Schenke, ebd., S. 458 bezeichnet zudem den Anfang von #101 als „die Kurzform von etwas..., das nach Analogie zum Eingang von #100 dann etwa so vorzustellen wäre: ‘Die Taufe, mit der wir getauft werden (vgl. Mk 10,38f), enthält lebendiges Wasser. Sie ist als Zeichen des Leibes eingesetzt.’“

²⁵⁷ Zur Konstruktion **πτελεῖος ῥώμη** gegenüber **πρωμή ετονΩ**; vgl. Layton, Coptic Grammar, Nr. 99 u. Nr. 102, S. 81–82, 83–84.

²⁵⁸ NHC II p. 55,11–12 (Schenke 20) und p. 80,1,3–4 (Schenke 68); an beiden Stellen ist das nomen regens der Attributivverbindung **πτελεῖος** (in p. 55,12 verkürzt zu **πτελιος**). In #106 (p. 76,22–[31]; Schenke 62) steht demgegenüber **πρωμή πτελεῖος**; wenn dort vom „vollkommenen Menschen“ gesagt ist, er könne nicht festgehalten werden, nämlich bei seinem Aufstieg in den Himmel, so ist damit der Gnostiker gemeint. Die Abschnitte #28 (p. 58,17–22; Schenke 26) und #40a (p. 60,15–26), wo wiederum **πτελεῖος ῥώμη** steht, könnten ebenfalls den Gnostiker oder Christus als sein beispielgebendes Vorbild meinen. Nach #44a (p. 61,20–32; Schenke 32) und #67e (p. 67,23–27; Schenke 44) wird der initiierte Gnostiker allerdings selbst zum Christus und somit zum „vollkommenen Menschen“. Vgl. Lona, Auferstehung des Fleisches, S. 237, der zu „der vollkommene Mensch“ in #100 bemerkt: „die Identität von Erlöser und Erlöstem wird dabei vorausgesetzt“. Interessant ist, dass die Bezeichnung Christi als „der vollkommene Mensch“ auch bei kirchlichen Autoren vorkommt, dort allerdings mit antignostisch antidoketischer Intention, so beispielsweise Ign., Smyrn. 4,2; Melito, fragm. 6 229B (Hall 70,24).

²⁵⁹ Von den bei Schenke, Philippus, S. 116 im Index aufgelisteten 45 Belegen sind

das reflexive „wir werden uns aneignen“ (*τηλαξι ναι*) zudem auch an das transitive *xi* in Abschnitt #23b, das dort den „Empfänger“ (*πιενταξι*) von Fleisch und Blut Jesu bezeichnet, der Nahrung, Trank und Kleidung hat.

Damit sind wir an den Ausgangspunkt dieses Exkurses über die Gewandmetapher im EvPhil zurückgekehrt. Das himmlische „Gewand“ im EvPhil ist nicht nur im Sinne des Perlenliedes als himmlisches Selbst oder als Auferstehungsleib in der Weise des Reginosbriefes zu verstehen. Auch scheint die Gewandmetapher nicht an den Gebrauch ritueller Kleider geknüpft zu sein. An mehreren Stellen wird jeweils ein anderes Sakrament mit dem Bild des Gewandes umschrieben und offenbar kann jedes der Sakamente in dieser Weise beschrieben werden. Wenn also das Sakrament der Eucharistie in #23b „Kleidung“ gewährt, so will der Philippusevangelist damit zum Ausdruck bringen, dass die Teilnahme an diesem Mahlritual eine besonders enge Verbindung zu „Fleisch“ und „Blut“ Jesu, also zu seinem „Leib“, herstellt und damit die Aneignung des in diesem Leib enthaltenen „Logos“ und des „Heiligen Geistes“ ermöglicht. In den Abschnitten #100 und #101 ist es der „lebendige“ und „ganz vollkommene Mensch“, der aus dem Taufwasser und dem eucharistischen Kelch empfangen werden kann. Diese Kleidung ist nicht hoch genug einzuschätzen, so fügt der Verfasser des EvPhil mit dem Textstück #24 an, weil sie nämlich besser ist als der Mensch und ihm etwas vermitteln kann, das er von sich aus nicht hat, nämlich die Unvergänglichkeit. Die „Kleider“, welche die Sakamente bereitstellen, gehören in die Wirklichkeitsordnung des Himmelreiches und sind in der Lage, ihre Träger in diese Realitätsphäre einzubeziehen.

Die himmlischen Kleider, so ist #24 vielleicht zu ergänzen, sind „besser“ in Hinblick auf das Leben. Diese Interpretation liegt im Anschluss der in #23 vorausgegangenen Diskussion über die „Auferstehung“, die Sicherung des Lebens, nahe. Wenn die himmlischen Kleider besser im Hinblick auf das Leben sind, so ist damit nicht in erster Linie an *deren* Leben, also *deren* Haltbarkeit gedacht, sondern es geht letztlich um die

gut die Hälfte mit den Sakramenten in Verbindung zu bringen, mit Sicherheit NHC II p. 57,7 (#23b), p. 64,24.25.26.27.28 (#59), p. 65,9.11 (#61a), p. 67,11 (#67a), p. 67,23 (#67e), p. 72,[33] (#89), p. 73,3.4 (#90a), p. 73,7 (#90b), p. 75,20 (#100), p. 77,3.5 (#108), p. 85,27 (#125b), p. 86,5.6.6.7 (#127a), p. 86,12 (#127b), vielleicht auch p. 74,22 (#96a), p. 75,12 (#99b), p. 75,14 (#99c), p. 76,33 (#107b). Vgl. auch Buckley/Good, Sacramental Language, S. 9–10.

Relevanz der Kleider für das Leben *ihrer Träger*. Gewöhnliche Kleider, seien sie noch so einzigartig, sind für das Leben grundsätzlich ersetzbar. In großer Gefahr kann es allein darauf ankommen, „die nackte Haut“ zu retten. Durch ihre Unentbehrlichkeit sind die himmlischen Kleider von den irdischen wesentlich unterschieden, denn sie sind, so scheint #24 andeuten zu wollen, nicht veränderlicher Teil der Lebensumstände, wie die alltägliche Kleidung, sondern sie sind das Leben selbst.²⁶⁰ Das bedeutet aber auch, dass die Sakramente etwas gewähren, das der Mensch, wenn er die schäbigen Kleider nicht ablegt (#23a) und die unvergänglichen Kleider nicht anzieht (#23b), verfehlten kann. Eine Aussage über die Unentbehrlichkeit dieser überirdischen Kleidung würde schließlich auch sinnvoll an die unmittelbar vorangegangene Mahnung am Ende von Abschnitt #23c anschließen: „... Es ist nötig, in diesem Fleisch aufzuerstehen, weil jede Sache sich in ihm befindet.“ Allein das Sakrament „in diesem Fleisch“ bewirkt die Auferstehung. Hier wird erneut der angenommene Hintergrund des EvPhil sichtbar: Der Verfasser bemüht sich, eine gnostische Elite, die in sakramentalen Ritualen keinen Sinn erkennen kann und ihre derbe Materialität ablehnt, davon zu überzeugen, dass in dieser Welt das sakmentale „Fleisch“ eine Bedeutung besitzt.

2.2.5.3. *Das Sakrament als Kleidung*

Ein letzter Blick auf #24 soll noch einmal die Kleider „in dieser Welt“ ins Auge fassen und zugleich die Verbindung zum Folgenden öffnen. Der Abschnitt #24 wurde in der hier vorgeschlagenen Interpretation auf zwei Verständnisebenen gelesen. Für sich genommen greift der Text das Bild eines himmlischen Gewandes auf, das eindrucksvoll im Perlenlied der Thomasakten ausgemalt ist. Auf dieser Ebene können die irdischen Kleider, von denen in #24 die Rede ist, an die irdische, fleischliche Existenz erinnern, die im Perlenlied als das „schmutzige und unreine Kleid“ Ägyptens erscheint, das zurückgelassen werden muss.

Im Kontext der benachbarten Abschnitte ist #24 auf einer zweiten Ebene als Teil der Argumentation für das Sakrament zu lesen. Die himmlischen Kleider sind in diesem Verständnishorizont auf das im Sakrament vermittelte Heil zu beziehen. Vor diesem Hintergrund lässt

²⁶⁰ Vgl. die „Exegese über die Seele“ (NHC II p. 131,27–34; Kulawik 42): Layton, Soul, S. 163 weist darauf hin, dass im Kontext platonischer Texte Kleider meist den vergänglichen Körper meinen, während in ExAn die Kleidung Bild der Seele sei. Vgl. auch die „Seele“ als eschatologisches „Hochzeitskleid“ des Pneumatikers in Clem., exc. Thdot. 61,8; 63,1 (Sagnard 182; 184,186).

sich versuchsweise die Frage stellen, ob auch die Kleider „in dieser Welt“ zusätzliche Anspielungen enthalten könnten, die in die bisher verfolgte Sakramentsdiskussion des EvPhil einzuordnen sind. Die Zusammenstellung der Texte gibt Indizien, die eine solche zunächst vielleicht befremdliche Überbewertung der Bildhälfte von #24 plausibel erscheinen lassen.

Die irdischen Kleider müssen nicht ausschließlich als Hinweis auf das Fleischkleid aus der Ablehnung der kirchlichen Auferstehungslehre im Textstück #23a zu lesen sein. Schon der Abschnitt #22 hatte die Alltagswahrnehmung durch ein Modell korrigieren sollen, das einen wertvollen Kern von einer geringwertigen „Verkleidung“ unterscheidet. Die irdische Erscheinung, das „Fleisch“, so hatte der Abschnitt #23c die Überlegung präzisiert, sollte dabei nicht allein auf die Körperlichkeit des Menschen bezogen werden, sondern darüberhinaus auf die irdische Erscheinung der außerweltlichen Wirklichkeit in den Sakramenten. Der gegenwärtige Kontext des Textes #24 ist möglicherweise bewußt darauf angelegt, Assoziationen in dieser Richtung anzuregen. Zumaldest aus der Nachbarschaft des Abschnitts #23 ist es nicht ganz unmöglich, dass auch die Bedeutung der Kleider „in dieser Welt“ auf die allgemeinere materielle Bedingtheit der Sakramente „in dieser Welt“ hin erweiterbar ist.

Die Struktur des Textstücks wird damit freilich fast unübersichtlich kompliziert. Auf der ersten Ebene der vorgestellten Interpretation ist das Bildwort ohne Zweifel am besten zu verstehen, wenn für die „Welt“ derselbe Träger der Kleider vorausgesetzt wird, wie für das „Himmelreich“, der Gnostiker nämlich, der „in dieser Welt“ mit „Fleisch“ bekleidet ist (#23a), aber sich im Sakrament die „besseren“ Kleider des Himmelreiches erworben hat (#23b).²⁶¹ Diese durch die Identität des Trägers gesicherte Einheitlichkeit des Abschnitts zerbricht, wenn man auch die irdischen Kleider im engeren Sinne dem sakralen Schema einpassen will. Es kann sich also nur um eine hintergründige Anspielung handeln, um Assoziationen neben der intendierten Aussageabsicht. Man darf im EvPhil jedoch sehr wohl davon ausgehen, dass der Text in mehrere Richtungen gleichzeitig weist. Es gehört zur Eigenart des Textes, Bezüge anklingen zu lassen, deren Wahrnehmung nur eingeweihten Adressaten zuzutrauen ist.

²⁶¹ Vgl. Gaffron, Studien, S. 162 und ihm folgend Schenke, Philippus, S. 239, wonach es um den unterschiedlichen Wert der irdischen und himmlischen Kleider im Verhältnis zu ein und demselben Träger geht, dem Menschen schlechthin.

Ist man auf die Möglichkeit eines derartigen Querverweises in #24 aufmerksam geworden, so lassen sich hierfür bis in die Formulierung hinein Signale finden. Es ist vielleicht nicht zufällig, dass die ersten Worte von #24, *Ἐν περικοσμῷ* („In dieser Welt“), erneut an das Textstück #63c erinnern, das für die Interpretation von #21 eine so große Rolle gespielt hat: „Solange wir uns in dieser Welt befinden (*Ἐν περικοσμῷ*) ist es nötig für uns, uns die Auferstehung zu erwerben, damit wir, wenn wir uns vom Fleisch entkleiden, in der Ruhe erfunden werden und nicht in der Mitte umherschweifen.“²⁶² „In dieser Welt“ (*Ἐν περικοσμῷ*) müssen die Sakramente empfangen werden, die Heil gewähren, das über diese Welt hinausreicht. Wenn sie in dieser Welt empfangen werden müssen, werden sie der Logik des Philippus-evangelisten entsprechend auch in weltlicher Verkleidung empfangen.

Die Pointe der Abschnitte #22 und #23c war, dass man sich von der schäbigen Äußerlichkeit, insbesondere der schäbigen Äußerlichkeit der Sakramente, nicht täuschen lassen dürfe. Das urzeitliche Unglück, aufgrund dessen „die Seele in einen geringwertigen Leib geriet“ (#22), hat auch zur Folge, dass eben „alles“ (*ὅλον τὸν*), selbst die außerweltliche Wirklichkeit, welche die Auferstehung gewährt, „in diesem Fleisch“ ist (#23c), damit sie „in dieser Welt“ erworben werden kann (#63c). In solchem Kontext ließe sich dann auch die Frage beantworten, warum das, was in den irdischen Kleidern steckt, „besser“ ist, als die Kleider. Die Materie des Sakraments ist hinsichtlich der Bewertung strikt von dem zu trennen, was in dieser Materie transportiert ist. Die Materie mag für sich genommen wertlos sein, sie ist es nicht als Medium des sakralen Rituals.

Im folgenden Textstück #25 wird das Prinzip der doppelten Realität der Sakramente noch einmal durch die Differenz von außen und innen beschrieben werden. Im Taufwasser und im Salböl gibt es „etwas, das verborgen ist durch das Sichtbare“.²⁶³ Das Sichtbare, so könnte man paraphrasieren, verhüllt das, worauf es ankommt, wie ein Kleid. Im Bild des Kleides formuliert schließlich auch der zentrale Text #67a die sakramentale Grundanschauung des EvPhil, denn: „Die Wahrheit kam nicht nackt in die Welt. Vielmehr ist sie gekommen in Symbolen und Bildern (*Ἐν πτυποῖς καὶ πρωτότοκη*). Sie (die Welt) kann sie nicht anders

²⁶² NHC II p. 66,16–20 (Schenke 42; Übers. 43, stellenweise abgeändert). Die Wendung *Ἐν περικοσμῷ* ist im EvPhil nicht besonders häufig; Während *Ἐν περικοσμῷ* insgesamt mindestens 18 mal belegt ist, erscheint *Ἐν περικοσμῷ* insgesamt nur 7 mal: #24 (57,19), #63a.b.c (66,7.10.14.16f), #87 (72,17) und wohl #103 (76,[33]).

²⁶³ NHC II p. 57,25–26 (Schenke 24). Siehe unten 2.3.2.

empfangen.“²⁶⁴ Ausdrücklich werden hier die „Symbole und Bilder“, also die Sakamente, als Kleider vorgestellt und könnten demnach bei den irdischen Kleidern in #24 erinnert werden.

Der Gnostiker in seiner leiblich irdischen Existenz, die mit sichtbaren Handlungen und Elementen vollzogenen heilsstiftenden Rituale und, wie #26a zeigen wird, auch der auf Erden erschienene Erlöser, sie alle weisen dieselbe Struktur auf: In dieser Welt sind sie eingehüllt in ein unscheinbares Äußerer. Alle müssen den Bedingungen dieser geringwertigen Welt Rechnung tragen. Aus diesem Grund klingen in Aussagen über die weltliche Existenz des Gnostikers und seine Auferstehung aus der Welt auch Aussagen über die heilsvermittelnden Rituale und den das Heil eröffnenden Erlöser an.

2.2.6. *Exkurs II: Auferstehung und Sakrament in #123 und #124*

In diesem Kapitel wurde versucht, anhand der Abschnitte #21 bis #24 zu demonstrieren, wie ein wohl ursprünglich individualeschatologisches Konzept, nämlich das Konzept der gegenwärtigen Auferstehung, durch den Philippusevangelisten in den Bereich der gemeinschaftlichen Rituale, der „Symbole“ und „Abbilder“ überführt wurde. Auch an anderen Stellen des EvPhil ließe sich diese Struktur zeigen. Auf wenigstens eine dieser Stellen soll hier abschließend hingewiesen werden, da sie zur Erklärung von #21 bereits herangezogen wurde und den hier herausgearbeiteten Zusammenhang noch einmal prägnant vor Augen führen kann. Zur Interpretation des Abschnitts #21 wurde erläutert, dass die Rede von einer Auferstehung in diesem Leben wohl ein Erweckungs erlebnis, einen Erkenntnisakt im gnostischen Sinne beschreiben soll. Dass Erkenntnis im EvPhil in dieser Weise verstanden werden muss, ist unter anderem im Abschnitt #123d zu sehen, in welchem gegen „die Unwissenheit“ (τη̄π̄τατ̄σοογη) mit den Worten Joh 8,32 „die Erkenntnis“ (τη̄π̄ωσις) der „Wahrheit“ (ἀληθεία) gestellt wird, welche „Freiheit“ (ελεγθερία) ist. Die „ganze Wahrheit“, so heißt es aber auch dort, steht noch aus: „[Die aber zur Wahrheit gehören,] werden vollendet werden, wenn die ganze Wahrheit sichtbar wird.“²⁶⁵ Eine eschatologische Deutung dieser Bemerkung dürfte vom Kontext her unstrittig sein, da alle anderen Schlussabschnitte ebenfalls auf Endzeitereignisse zu beziehen sind. Auch hier begegnet also die bekannte

²⁶⁴ NHC II p. 67,9–12 (Schenke 44; Übers. 45).

²⁶⁵ NHC II p. 83,30–84,14; hier 83,35–84,2 (Schenke 74; Übers. 75).

Spannung von gegenwärtigen und zukünftigen Aspekten der Auferstehung, und auch hier wird durch das Folgende ein besonderer Akzent auf die Gegenwärtigkeit der Auferstehung gelegt. Was für den Abschnitt #21 gezeigt wurde, dass nämlich die unmittelbar folgenden Aussagen zu den Sakramenten als eine Art Kommentar beim Verständnis der gegenwärtigen Auferstehung mitgehört werden müssen, ist auch beim Abschnitt #123d der Fall. Auch die Erkenntnis aus #123d wird unmittelbar im Anschluss durch eine Aussage über die irdische Vermittlung der Erkenntnis kommentiert. Der auf #123d folgende Abschnitt #124 kann als eine weitere Variante des bekannten sakralen Grundprinzips aus #67 (siehe oben 1.2.2.2.) gelesen werden:

#124

Jetzt halten wir uns an die sichtbaren Dinge der Schöpfung.... Ebenso (halten wir uns) an die sichtbaren Dinge der Wahrheit (...) Die Geheimnisse der Wahrheit sind aber offenbar als Symbole und Abbilder.²⁶⁶

Wie in der analysierten Passage #21 bis #24 so wird also auch in #123d bis #124 die allein individuell zu erfassende Erkenntnis durch einen Hinweis auf die „Symbole und Abbilder“, die aufgrund ihrer Eigenschaft als Medien gemeinschaftlich sein müssen, ergänzt. Im Schlussteil des EvPhil, beinahe an seinem Ende, scheint also ein weiteres Mal derselbe Gedanke ausgesprochen, der in der voranstehenden Interpretation der auf #21 folgenden Abschnitte herausgestellt werden sollte: aus der Idee der gegenwärtigen Auferstehung leitet der Philipsevangelist eine Möglichkeit ab, die Sinnhaftigkeit der in dieser Welt vollzogenen Rituale zu begründen.

2.2.7. Zusammenfassung

Die hier vorgeschlagene Interpretation der Abschnitte #21 bis #24 hat gezeigt, dass dort zwei Themen nebeneinander her laufen und ineinander verschränkt sind: Auferstehung und Sakrament. Was die Aussagen über die Auferstehung betrifft, so haben sie viel Ähnlichkeit mit der im so genannten Rheginosbrief überlieferten Anschauung. Wesentliche Aspekte dieses Verständnisses können mit Hilfe der im Abschnitt #24

²⁶⁶ NHC II p. 84,14–21: τειογ ογη ταν πημαγ πημετογονη ερολ πητε πισφητ... ταει τε θε πημετογονη ερολ πηταληθεια... σεογονη λε ερολ πηι πημηγτηριον πηταληθεια εγο πηγηπος 2ι 2ικωη (Schenke 76; zur Übers. siehe oben Anm. 124).

angedeuteten und im Perlenlied der Thomasakten ausführlich erzählten Geschichte vom himmlischen Gewand nachgezeichnet werden. Wie die Seele des Perlenliedes das Lichtgewand ausziehen musste und ägyptische Kleider angelegt hat, ebenso geschah es der Seele nach EvPhil #22, sie „geriet in einen geringwertigen Leib“. Auch der Wesenskern des Reginos ist nach der Aussage seines Lehrers nur mit einem Leib überkleidet, einem vorübergehenden Gewand, das ausgetauscht wird, wenn er in den Äon zurückkehrt. Die Seele des Perlenlieds muss in der ägyptischen Fremde eine existenzverändernde Erkenntnis erfahren und den himmlischen „Brief“, den Ruf aus ihrer Heimat verstehen, um in der Lage zu sein, das schmutzige ägyptische Kleid auszuziehen und zurückzukehren. Entsprechendes findet sich wiederum im Reginosbrief und im EvPhil. Reginos soll eine Wahrnehmung erreichen, die ihn über Teilungen und Fesseln der Welt hinausführt und danach sein Leben ausrichten, und im EvPhil muss der Gnostiker in dieser Welt, auferstehen und sich vom Fleisch „entblößen“, wie es in #23a heißt.

Im Perlenlied, im Reginosbrief und im EvPhil ist schließlich ein himmlisches Kleid in Aussicht gestellt, das die Fortdauer des Gnostikers verbildlicht. An eben dieser Stelle nun tritt aber die Eigenart der im EvPhil vorgestellten Konzeption in Erscheinung, nämlich die besondere Funktion der sakralen Rituale. Die in #23a anvisierte Gruppe der Kirchenchristen fürchtet sich, „nackt“ aufzuerstehen. Niemand braucht aber zu fürchten, „nackt“ aufzuerstehen, so versichert der Verfasser, wenn er sich von der Vorstellung verabschiedet, auf dieses Fleisch angewiesen zu sein. Die Entblößung vom Fleisch ist nötig, wie gemäß #101 die „Entkleidung“ bei der Taufe nötig ist, um ein unvergängliches Kleid, das „Fleisch und Blut Jesu“, seinen „Leib“, anlegen zu können. „Fleisch und Blut Jesu“ werden aber zusammen mit der Taufe und der Salbung „in dieser Welt“, „im Fleisch“ empfangen.

Die sakralen Rituale gewähren nach Ansicht des Philippusevangelisten die Auferstehung vor dem Tod, von welcher in #21 die Rede ist. Geschickt geht der Philippusevangelist entlang des bekannten Mythos von der in die Materie geratenen Seele, den er bei seinen gnostischen Adressaten voraussetzen kann, um die Notwendigkeit der von ihm propagierten Rituale zu begründen. Die Auferstehung durch die Sakramente wird als eine nicht hintergehbare Konsequenz des „Falls“ in die Welt dargestellt. Weil alles, „was du auch nennen magst“ in dieser Welt, „in diesem Fleisch“ ist (#23c), hat dieses Fleisch und diese Welt als Ort der Erlösung Bedeutung für die Auferstehung.

2.3. DIE DOPPELTE REALITÄT DER SAKRAMENTALEN ELEMENTE: #25 BIS #26 (MIT #20 UND #27)

2.3.1. *Zur Fragestellung*

Der Philippusevangelist will also die „Auferstehung in dieser Welt“ (#21) so verstanden wissen, dass die Auferstehung auch „in diesem Fleisch“ geschehen müsse, wobei er mit „diesem Fleisch“ einerseits das besondere eucharistische Fleisch Jesu meint, andererseits generell die materielle Einkleidung der weltlichen Existenz des Gnostikers. Auferstehung geschieht nach Ansicht des Philippusevangelisten nicht ausschließlich durch einen rein geistigen Akt der Erkenntnis, sondern auch durch die symbolischen Handlungen der gemeinschaftlichen Sakramente.

Sakramentale Rituale setzen die Überzeugung voraus, dass das immaterielle Heil in der Welt auf eine materielle Form angewiesen ist und somit die Materie an sich ‘heilsrelevant’ sein muss.²⁶⁷ Es ist folglich das Problem der Materie, das konsequente Denker in den gnostischen Zirkeln zwingt, eine ‘antisakramentalistische’ Position einzunehmen. Die derbe Stofflichkeit der Rituale lässt sich nicht mit der erhofften geistigen Wirkung vereinbaren. Wie kann das „Fleisch“, das selbst nicht erlöst wird, sondern auch nach der Meinung des Philippusevangelisten „vernichtet“ werden muss,²⁶⁸ fähig sein zu erlösen? Wie soll die materielle Welt, die dem EvPhil zufolge „durch einen Fehltritt (παραπτώντα)“ entstanden ist²⁶⁹ und somit keinen Bestand haben kann, ewige Beständigkeit sichern?

Irenäus hat unter seinen gnostischen Gegnern eine solche Weltsicht vorgefunden und verstand sie ebenfalls in der Weise, dass die Ablehnung der Schöpfung notwendig die Ablehnung der Eucharistie nach sich zieht. Er erklärt daher in Adversus haereses IV 18, die Gnostiker würden nicht (wirklich) „opfern“, also die Eucharistie feiern, denn:

Andere nennen nämlich einen anderen als den Schöpfer (fabricator) Vater, opfern ihm aus der Schöpfung, die für uns eingerichtet ist und stellen ihn als einen hin, dem es nach Fremdem gelüstet und der Fremdes begehrt. Die, die sagen, die Schöpfung, die für uns eingerichtet ist, sei

²⁶⁷ Vgl. Douglas, Ritual, S. 21: „In gewissem Sinne kann man der gesamten materiellen Welt sakramentalen Charakter zuschreiben. (...) Die sakramentale Religiosität setzt eine geistige Einstellung voraus, die äußerer Formen einen hohen Wert beimüßt und ihnen eine besondere Wirksamkeit zuschreibt.“

²⁶⁸ So in #123a, NHC II p. 82,26–29 (Schenke 72; Übers. 73).

²⁶⁹ So #99a, NHC II p.75,2–3 (Schenke 58).

aus Fehlritt (ex defectione), Unwissenheit und Leidenschaft entstanden, sündigen gegen ihren Vater, indem sie ihm die Früchte von Unwissenheit, Leidenschaft und Fehlritt opfern, was wohl eher eine Verunglimpfung als Dank für ihn bedeutet.“²⁷⁰

Unbeeindruckt von der irenäischen Position hindert ihre Kosmosdistanz die hier gemeinten Gnostiker offensichtlich nicht daran, Eucharistie zu feiern. Die auch im EvPhil belegte Annahme, die Welt sei auf einen „Fehlritt“²⁷¹ zurückzuführen, schließt für sie ebensowenig wie für den Philippusevangelisten den zeichenhaften Gebrauch von Wein und Brot aus. Sie unterscheiden sich darin von den oben in 1.3.5. zitierten Antisakramentalisten aus Adversus haereses I 21, die sich durch ihre antikosmische Haltung dazu veranlasst sehen, das „Mysterium“ von jeglicher Verunreinigung durch „vergängliche Dinge“ ($\phi\theta\alpha\rho\tau\alpha \ k\tau\iota\sigma\mu\alpha\tau\alpha$) fern zu halten.²⁷² Beide Gruppen sind sich aber insoweit einig, dass die „Schöpfungen“ ($\kappa\tau\iota\sigma\mu\alpha\tau\alpha$) keine Beständigkeit haben und als „Fehlritt“ gewertet werden.

Die Frage, wie die vergängliche Materie etwas Unvergängliches bewirken soll, bringt für die gnostische Seite einen Einwand zur Sprache, den jede Reflexion über heilsvermittelnde Rituale zu beantworten hat. Es ist dieselbe Frage, mit der auch Tertullian in seiner Schrift „Über die Taufe“ konfrontiert war. Gegen einen antisakramentalistischen Standpunkt,²⁷³ der offenbar dem ähnlich war, welcher für die Adressaten des EvPhil und einige der von Irenäus geschilderten Gruppen zu vermuten ist, will Tertullian zeigen, dass es

grundlos...ist, daran zu zweifeln, ob Gott der Materie, welche er zu allen Dingen und bei allen seinen Werken verwendete, auch im Bereich seiner heiligen Geheimnisse (sacramentis) eine zeugende Kraft verliehen

²⁷⁰ Iren., haer. IV 18,4 (Rousseau 608,96–103): „alii enim alterum praeter Fabricatorem dicentes patrem, de ea quae secundum nos creatura [sunt] offerentes ei, cupidum alieni ostendunt eum et aliena concupiscentem; qui vero ex defectione et ignorantia et passione dicunt facta ea quae sunt secundum nos, ignorantiae et passionis et defectio- nis fructus offerentes, peccant in patrem suum, contumeliam facientes magis ei quam gratias agentes“ (Übersetzung Brox, S. 145; stellenweise verändert). Vgl. Rodopoulos, Irenaeus on the Consecration, S. 844.

²⁷¹ Irenäus spricht in haer. IV 18,4 von „defectio“, andernorts kann er auch von „labis“ sprechen. Wie oft dieses Motiv in haer. begegnet, ist rasch aus dem Index bei Brox zu erkennen: in Bd. II, S. 317; in Bd. III, S. 331; in Bd. IV, S. 389. Im EvPhil ist neben #99a auch in #83b davon die Rede, dass Christus von einer Jungfrau geboren worden sei, „um den Fehlritt (εκούστη), der am Anfang geschehen war, wieder in [O]rdnung“ zu bringen (NHC II p.71,18–21; Schenke 52).

²⁷² Iren., haer. I 21,4 (Rousseau 302, 71–77; 303,926–931).

²⁷³ Vgl. Koschorke, Polemik, S. 145.

habe, und ob das, was das irdische Leben regiert, auch im himmlischen Nutzen schaffe.²⁷⁴

Wenn Tertullian dann als weiteren Einwand von dieser Seite referiert, die „Unscheinbarkeit (simplicitas) der göttlichen Werke, welche bei der Vollziehung (der Taufe. HS) zutage tritt“, stehe im Missverhältnis zu „der Erhabenheit (magnificentia) dessen, was als Effekt (in effectu) verheißen wird“²⁷⁵ so sind ganz ähnliche Argumentationen auch für die Adressaten des EvPhil wahrscheinlich zu machen. Im Abschnitt #124 erklärt der Philippusevangelist, „wir“ würden „gewöhnlich sagen“ (ψανχοοc), die „sichtbaren Dinge der Wahrheit“ seien „schwach“ und „verachtet“, während „die verborgenen Dinge stark“ seien und „geehrt“ würden.²⁷⁶ Indem diese Meinung durch das Praesens consuetudinis als das, was wir gewöhnlich sagen (ψανχοοc), charakterisiert ist²⁷⁷ und der Abschnitt mit dem Verweis auf die „Geheimnisse der Wahrheit“ schließt, die (allein) existieren, „indem sie Symbole und Abbilder sind“,²⁷⁸ wird deutlich, dass der Philippusevangelist sich von einer derartigen Abwertung der sichtbaren Dinge distanzieren möchte. Im Hintergrund dieser Äußerung ist zu vermuten, dass die antisakramentalistischen Adressaten wie die Gegner Tertullians erklärt haben, „sichtbare“ Akte der Heilsvermittlung müssten sich im Vergleich mit dem, was sie abbilden sollen, notwendig als minderwertig erweisen.

Tertullian will in der seinen Gegnern konzidierten „Unscheinbarkeit“ (simplicitas) der Sakamente gerade einen Beweis dafür sehen, wie „staunenswert“ das Wirken Gottes doch sei, da sich seine Macht ganz unerwarteterweise in dieser „Unscheinbarkeit“ offenbare.²⁷⁹ Die Antwort des Philippusevangelisten auf die Bedenken seiner antisakramentalistischen Adressaten ist demgegenüber eine etwas andere. Im eschatologischen Abschnitt #125a räumt er zwar ein, dass die „Symbole“, die

²⁷⁴ Tert., Bapt. 3,6 (Borleffs 279,35–38; Übers. Kellner 278): „... non esse dubitandum si materiam quam in omnibus rebus et operibus suis deus dispositus etiam in sacramentis propriis parere fecit, si quae uitam ter<re>nam gubernat etiam caelesti procurat.“ Zutreffend bemerkt Von Soden, ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ, S. 214: „Diese Schrift handelt nicht von der Taufe (...), sondern von der Wassertaufe, besser noch vom Taufwasser.“

²⁷⁵ Tert., Bapt. 2,1 (Borleffs 277,3–5; Übers. Kellner 276, stellenweise abgeändert): „Nihil adeo est quod obduret mentes hominum quam simplicitas diuinorum operum quae in actu uidetur et magnificentia quae in effectu repromittitur!“

²⁷⁶ NHC II p. 84,14–21 (Schenke 76; Übers. 77).

²⁷⁷ Vgl. Till, Koptische Grammatik, S. 155, § 304; Layton, Coptic Grammar, Nr. 337, S. 261–263, § 337; Plisch, Einführung, S. 62.

²⁷⁸ NHC II p. 84,21 (Schenke 76).

²⁷⁹ Vgl. Tert., Bapt. 2,2–3 (Borleffs 277,12–278,28).

(in dieser Welt) Zugang „in das Verborgene der Wahrheit“ gewähren, „verächtlich“ sind und „schwache Dinge“. Um aber keinen Zweifel darüber bestehen zu lassen, in welcher Weise er „verächtlich“ und „schwach“ im Zusammenhang der vermittelnden Zeichen verstanden wissen will, fügt er sogleich klärend an, diese Symbole und schwachen Dinge seien „allerdings (nur) verächtlich angesichts der vollkommenen Herrlichkeit“. ²⁸⁰

Der wesentliche Punkt ist, dass die beobachtete Verächtlichkeit der sakramentalen „Symbole und Abbilder“ an die Dauer dieser Weltzeit gebunden ist. Wer in dieser Welt tiefer zu schauen vermag, erkennt die Bedeutung der Symbole. Die Fähigkeit zum Blick hinter die Kulissen der Welt nehmen gnostische Adressaten vermutlich gern für sich in Anspruch und der Philippusevangelist erinnert an diese Fähigkeit auch bei der Beurteilung der Sakramente. Auch hier täuscht die Oberfläche und es ist nötig, zum Gehalt der „Symbole und Abbilder“ vorzudringen. Die materielle Bedingtheit durch die Welt erfordert einen Umweg zur Wahrheit über das Sichtbare. Mag die in den Gemeinderitualen erwartete Heilswirkung auch in einem grellen Gegensatz zu den zum Einsatz gebrachten materiellen Mitteln stehen, die „Geheimnisse der Wahrheit“, so kontert der Philippusevangelist auch in #124, „sind (sc. nur) offenbar...indem sie Symbole und Abbilder sind“. ²⁸¹ Trotzdem sind diese Bedingungen an sich beklagenswert und die irdisch sichtbare Erscheinungsform des Geistigen ist insofern „verachtenswert“, als sie für den Gehalt der Wahrheit bedeutungslos ist.

Der Abschnitt #25 versucht dieses Konzept vor dem Hintergrund der Frage nach dem Wert der Materie zu artikulieren. Im nun folgenden Kapitel soll ausgehend von #25 gezeigt werden, wie die Materialität der Sakramente im EvPhil funktional erklärt und so gleichzeitig relativiert wird. Der Abschnitt #25 kann zusammen mit #26a als ein Modell verstanden werden, das es dem Philippusevangelisten ermöglicht, die Kluft zwischen Kosmosdistanz und körperlich-sichtbaren Ritualen zu überwinden. Da die „Symbole und Abbilder“ lediglich Medium für die Dauer dieser Weltzeit sind, muss an ihrer Materialität kein Anstoß genommen werden. Der Philippusevangelist begegnet den Einwänden der Antisakramentalisten mit dem Hinweis, die Materie selbst habe gar

²⁸⁰ NHC II p. 85,16 (Schenke 76; Übers. 77): σεψης μεν πιναρηπη πεοογ ετχηκ ερο[λ]; „nur“ ist von mir sinngemäß ergänzt.

²⁸¹ NHC II p. 84,20–21 (Schenke 76). Vgl. auch #67a (NHC II p. 67,9–12; Schenke 44).

keinen unmittelbaren Anteil an der Heilswirkung, sondern allein die außerweltliche Wirklichkeit, die „hinter“, oder wie im Abschnitt #25 erklärt wird, „in“ der Materie wirkt.²⁸²

Die Abschnitte #25 und #26a behaupten *eine doppelte Realität der materiellen Zeichen*.²⁸³ Dieses Modell ermöglicht es dem Philippusevangelisten, für eine Wertschätzung der Sakramente zu werben, ohne die gnostische Kosmosdistanz erkennbar revidieren zu müssen. Eine ähnliche Überlegung hat bereits Marjella Franzmann zu #25 notiert:

One might argue that a Gnostic group would hardly countenance the use of material things in order to channel or mirror the spiritual in ritual practice, yet I believe that *Gos. Phil.* finds the answer to this difficulty by insistence upon the hiddeness of another reality within virtually everything it discusses, though not suggesting thereby that any material reality is good by virtue of what is hidden.²⁸⁴

Der Philippusevangelist macht gerade die gnostische Abwertung der Materie, aus der seine Adressaten die Wertlosigkeit der Sakramente ableiten, zu seinem eigenen Argument. Wenn die sichtbare materielle Wirklichkeit bedeutungslos und nur ein irdischer Behälter der wertvollen Seele ist, wie dies anhand der in #22 aufgegriffenen popularplatonischen Anthropologie illustriert wurde, dann können auch die „sichtbaren Dinge der Wahrheit“ (#124), obwohl sie an sich bedeutungslos wären, Behälter eines unsichtbaren Gehalts sein. Was man beim Vollzug der sakramentalen Rituale beobachten kann, ist bedeutungslos, gleichzeitig mit dem äußerlichen Ritual geschieht jedoch im „Verborgenen“ das Entscheidende.

Die im Folgenden vorgestellte Interpretation von #25 mit #26a und der heranzuziehenden Parallelen ist also vor allem auf die Frage konzentriert, in welcher Weise der Philippusevangelist mit den beim Ritual verwendeten materiellen Elementen umgeht. Auch in diesem Kapitel ist daher kein vollständiger Katalog aller Stellen im EvPhil, die sakramentale Elemente erwähnen, beabsichtigt. Hierzu hat Sevrin

²⁸² Diese künstlich reine Trennung von Medium und Gehalt weist den Philippusevangelisten ein weiteres Mal der Tendenz nach als Platoniker aus, während Tertullians Wertschätzung der materiellen Zeichen stoisch geprägt ist.

²⁸³ Schenke, Philippus, S. 242 spricht im Zusammenhang von #25 von der „doppelten Natur ($\deltaισσὰ φύσις$) dieser Elemente“, das heißt der dort erwähnten Elemente „Wasser“ und „Feuer“.

²⁸⁴ Franzmann, Concept of Rebirth, S. 37, Anm. 6.

in seiner Dissertation über „*Pratique et doctrine des sacraments dans l'évangile selon Philippe*“ die Belege zusammengestellt.²⁸⁵

Im Textstück #25 ist zwar das Modell der doppelten Realität der sakramentalen Elemente am einfachsten fassbar, aber auch im oben zunächst zurückgestellten Abschnitt #23b geht es, wie jetzt deutlich werden kann, um die materiellen Elemente des Sakraments als Transportgefäß der unsichtbaren Wirklichkeit. Es ist daher im Anschluss an #25 und #26 noch einmal auf das Textstück #23b zurückzukommen, das nun in Zusammenhang mit #100 und #53 gelesen werden soll.

2.3.2. #25: *Sichtbar und Verborgen (I)*

2.3.2.1. *Die doppelte Realität anhand von Wasser und Salböl*

#25

- * 22 Durch 23 Wasser und Feuer wird alles gereinigt—24 das Sichtbare durch das Sichtbare, 25 das Verborgene durch das Verborgene.
- * Es existieren 26 einige Dinge, indem sie verborgen sind durch das Sichtbare.
- * 27 Es gibt Wasser im Wasser; es gibt Feuer 28 im Salböl (*χριστα*).²⁸⁶

Der Textabschnitt #25 ist so prägnant, dass man glauben kann, einen Lehrsatz zu lesen, der auswendig gewusst werden sollte. Der Satz in den Zeilen 25 und 26, der zwischen den beiden Aussagen über „Wasser“ und „Feuer“ (Zeile 22 bis 25 und Zeile 27 bis 28), also an zentraler Stelle steht, dürfte auch der inhaltlich zentrale Satz des Abschnitts sein: „Es gibt einige Dinge, indem sie verborgen sind durch das Sichtbare“.²⁸⁷ Diese Aussage ist auffallend allgemein formuliert. Anhand der später noch heranzuziehenden Textstücke wird deutlich werden, dass #25 tatsächlich über seinen unmittelbaren Kontext hinaus Geltung hat und ein grundlegendes Modell der Sakramentstheorie des EvPhil formuliert. Auch der noch ausstehende Teil der Interpretation von #23b wird die Bedeutung dieses Modells erkennen lassen. Bereits im Abschnitt #22

²⁸⁵ Vgl. Sevrin, *Pratique et doctrine*, S. 22–74.

²⁸⁶ NHC II p. 57,22–28: (22) γιττή (23) ογηοού ἡπί ογκωτε εγτογρο πίπνα (24) τηρη πετογοηι γιττή πετογοηι ε(25)βολ πεθηπ γιττή πεθηπ. ογη 26 ειπε εγγηπ γιττή πετογοηι ερολ. (27) ογηη ιοογ ιη ογηοογ ογηη κωτε γηηογχρινα (Schenke 24; Übers. 25, stellenweise abgeändert); die Zeilenzählung der koptischen Handschrift ist näherungsweise in die Übersetzung eingetragen.

²⁸⁷ Schenke, Philippus, S. 25 übersetzt den im Deutschen ungebräuchlichen Umstandssatz als Relativsatz: „Es gibt etwas, das verborgen ist durch das Sichtbare.“

war mit Seele und Leib angedeutet worden, dass zweierlei Wirklichkeiten wie Schale und Kern ineinander liegen. Im Rahmen der Interpretation von #22 wurde erwogen, ob hier nicht jenseits der so allgemeinen anthropologischen Aussage über Leib und Seele, eine Anwendung auf die Sakramente mitgedacht werden sollte.

In #25 ist das Modell einer doppelten Realität nun ausdrücklich auf zwei Einzelsakramente, auf Taufe und Salbung, angewendet. Mag die einleitende Bemerkung über die Reinigungskraft von „Wasser“ und „Feuer“ auch noch unvermittelt und dunkel erscheinen,²⁸⁸ am Schluss des Abschnitts wird klar und deutlich aufgelöst, was mit den vom Sichtbaren verborgenen Dingen gemeint ist: „es gibt Wasser im Wasser“ (ογῆ μοογ շն օյհօօց) und „es gibt Feuer im Salböl“ (օյն կաշտ շնիօչքիմա). Wenigstens der Fachbegriff *χριστα*, „Salböl“, lässt erkennen, dass auch das erwähnte Wasser ein spezielles Wasser, nämlich das Taufwasser ist.²⁸⁹ Da es in diesem Abschnitt, wie im Folgenden gezeigt werden soll, um Reinigungsmittel geht, nicht um Reinigungen, ist Schenkes Übersetzung des abschließenden *χριστα* mit „Salböl“ der Übersetzung mit „Salbung“ unbedingt vorzuziehen.²⁹⁰

a) Die reinigende Wirkung von Taufe und Salbung

An der Oberfläche des Abschnitts #25 hat es zunächst den Anschein, als wolle der Philippusevangelist lediglich durch ein Alltagsbeispiel vor

²⁸⁸ Es war vielleicht auch dieser scheinbar plötzliche „Wechsel des Oberflächenthemas“ (Schenke, Philippus, S. 240), der in der älteren Forschung dazu veranlasst hatte, den Anfang von #25 („Durch Wasser und Feuer wird alles gereinigt“) noch zu #24 hinzuzunehmen. Zur Abgrenzung des Textstücks #25 von #24 vgl. Leipoldt/Schenke, Koptisch-gnostische Schriften, S. 42; De Catanzaro, Gospel, S. 41 und Wilson, Gospel, S. 33.89–90. Barns, Rezension zu Wilson, S. 498 hat diese Abgrenzung korrigiert, was in den neueren Übersetzungen rezipiert wurde; wie Schenke 24–25 trennen auch Borchert, Analysis, S. 112; Isenberg, Coptic Gospel, S. 359.416; Kasser, Bibliothèque, S. 28; Wautier, Textes gnostiques, S. 113; Layton 154–155 und Layton, Gnostic Scriptures, S. 333.

²⁸⁹ Vgl. Schenke, Philippus, S. 243: man hätte sonst, d. h. wenn *χριστα* unerwähnt geblieben wäre, „wahrscheinlich gar nicht gemerkt, dass sich die Aussage auf die Sakramente beziehen soll“; die Nennung der Salbung in #25 sei daher so etwas, wie „das ‘Verraten’ der Lösung eines Rätsels an dessen Ende“.

²⁹⁰ So bereits Leipoldt/Schenke, Koptisch-gnostische Schriften, S. 42; Till 19; die meisten französischen Übersetzer entschieden sich bislang für „onction“. Sevrin, Pratique et doctrine, S. 36f weist zu Recht auf die Parallelität von *χριστα* in Zeile 28 mit *ῆοοց* in Zeile 27 hin und folgert (S. 37): „*χριστα*, ici, ne saurait désigner une action.“ Wautier, Textes gnostiques, S. 113 übersetzt nun ebenfalls „chrême“. Aufgrund von #92 (NHC II p. 73,15–19; Schenke 56), wo *χριστα* auf den „Ölbaum“ (*τρε πηχοειτ*) im Paradies zurückgeführt ist, wird es sich um Olivenöl gehandelt haben; vgl. dazu Sevrin, Pratique et doctrine, S. 55; Gaffron; Studien, S. 154; Seeliger, Käse 205–206.

Augen führen, dass Taufe und Salbung reinigende Wirkung besitzen. Das erscheint keineswegs auffallend, da es ja zumindest für die Taufe geläufig ist, sie als Reinigung zu deuten. Bereits Paulus denkt sicherlich an die Taufe, wenn er die Korinther in 1 Kor 6,11 als „abgewaschen“ ($\grave{\alpha}$ πελούσασθε), „geheiligt“ und „gerecht gesprochen im Namen des Herrn Jesus Christus und im Geist unseres Gottes“ bezeichnet. Apg 22,16 verbindet die Taufe ausdrücklich mit der Aufgabe, Sünden abzuwaschen (β άπτισαι καὶ ἀπόλουσαι τὰς ἀμαρτίας σου) und im Titusbrief (Tit 3,5) ist die Taufe ein „Bad der Wiedergeburt und Erneuerung im heiligen Geist“ (δ ιὰ λοντροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακατινώσεως πνεύματος ἄγιον).²⁹¹ Es ist zudem ohne Zweifel nahe liegend, die Taufe vor dem Hintergrund jüdischer und paganer Reinigungsriten zu sehen. Justin und Tertullian verstehen später ganz selbstverständlich Taufe als „Waschung“,²⁹² wobei sie sich zugleich veranlasst sehen, die Waschungen der außerchristlichen Kulte für wirkungslos zu erklären.²⁹³ Der Philippusevangelist bleibt mit der reinigenden Taufe innerhalb des im frühen Christentum üblichen Sprachgebrauchs.

Allenfalls verwundert vor diesem Hintergrund die Reinigung mit Feuer in #25. Eine Taufe mit Feuer und Heiligem Geist wird bei Matthäus und Lukas der Wassertaufe durch Johannes gegenübergestellt (Mt 3,11; Lk 3,16). Es ist allerdings nicht möglich, das reinigende Feuer in Abschnitt #25 lediglich als ein Synonym für die christliche Wassertaufe zu verstehen, das ihre geistvermittelnde Qualität zum Ausdruck bringen sollte. Mit der Nennung des „Salböls“ am Ende des Abschnitts wird ausdrücklich auf ein weiteres Ritual, das einer Salbung nämlich, verwiesen.²⁹⁴ Aus den Thomasakten ist aber zu sehen, dass zusammen mit der Taufe auch eine Salbung „Reinigung“ und „Vergebung der Sünden“ bewirkte.²⁹⁵ Im Abschnitt #25 könnte eine Verbindung von

²⁹¹ Vgl. dazu Kretschmar, Geschichte des Taufgottesdienstes, S. 45; Anrich, Mysterienwesen, S. 188–190.

²⁹² Vgl. Just., 1 apol. 61,13 (Goodspeed 71); Tert., Bapt. 6,1; 8,4 (Borleffs 282,1–2; 283,19–27).

²⁹³ Vgl. Just., 1 apol. 62,1–2 (Goodspeed 71); Tert., Bapt. 5,1 (Borleffs 280, 1–10).

²⁹⁴ Die Schrift Pistis Sophia 116 (Schmidt/McDermot 300,9–15) verbindet die Taufe selbst mit dem Feuer, welches der Herr auf die Erde geworfen hat in der Hoffnung, dass es brenne (Lk 12,49); dieses Feuer sei die Taufe, welche die Sünden der Seele verschlingt und die Seelen reinigt; vgl. dazu Harnack, Pistis Sophia, S. 76: „Unmissverständlich wird hier die magische Wirkung des Taufmysteriums auf Seele und Leib des Täuflings gelehrt: die Sünden verbrennen im Feuer der Taufe.“

²⁹⁵ Vgl. ActThom. 27: bei der Ölsalbung betet Thomas: ἐλθὲ τὸ ἄγιον πνεῦμα καὶ καθάρισον τοὺς νεφροὺς αὐτῶν καὶ τὴν καρδίαν (Bonnet 143,2–3); in ActThom. 157 sagt Thomas zur Salbung, sie sei εἰς ἀφεσιν ἀμαρτιῶν (Bonnet 267,14).

Taufe und Salbung vorausgesetzt sein, wie sie beispielsweise auch Tertullian²⁹⁶ bezeugt. Generell scheinen die Wirkungen der Einzelsakramente im EvPhil noch nicht deutlich gegeneinander abgesetzt zu sein. Taufe und Salbung reinigen gleichermaßen das Verborgene.

Trotz der erwartbaren Verbindung von Taufe und Reinigungsbad gibt es im EvPhil kaum weitere Stellen, die auf eine reinigende Wirkung der Taufe abheben. Wenn sonst im EvPhil von der Taufe gesprochen wird,²⁹⁷ so ist mit ihr eher die Erwartung verbunden, etwas zu „empfangen“. So beispielsweise im Abschnitt #59, wo gegen diejenigen polemisiert wird, die sich der Taufe unterzogen haben, „ohne etwas empfangen zu haben (εμπιεχτί λαλάγ)“.²⁹⁸ Der bereits bekannte Taufabschnitt #101 geht davon aus, dass „der lebendige Mensch“ aus dem Taufwasser heraus angezogen wird. Im Bild vom „Färber“ aus Abschnitt #43 erhält der Täufling im Taufbad „Farbe“, die Unsterblichkeit verleiht.²⁹⁹ Auch Taufe und Salbung gemeinsam können so beschrieben werden, dass sie in eine neue Existenzweise einführen: sie bringen „den Sohn des Brautgemachs“ hervor, heißt es in #66, und die Taufe macht, dem stark zerstörten Abschnitt #97 zufolge, zum „[Herrn] über alles“.³⁰⁰

Die Vorstellung einer Reinigung setzen demgegenüber nur wenige Abschnitte voraus. Neben #25 ist das vermutlich im Textstück #54 der Fall. Der Philippusevangelist erzählt dort, „der Herr“ habe 72 offenbar bereits gefärbte Stoffe in einen Färberkessel geworfen und „er zog sie alle weiß (wieder) heraus.“³⁰¹ Wie in #43 wird in #54 das Tauchen im Färbebad zum Bild des Taufens. Da das Färberbad hier paradoxe Weise ein Entfärben bewirkt, könnte der Text eine Taufdeutung

²⁹⁶ Vgl. Tert., Bapt. 7, 1–2 (Borleffs 282,1–11), über die postbaptismale Salbung Zur Verbindung von Taufe und Salbung im EvPhil vgl. Sevrin, Pratique et doctrine, S. 100.

²⁹⁷ Eine Sammlung von „Tauftexten“ aus dem EvPhil in engl. Übersetzung bietet Finn, Early Christian Baptism, S. 122–127. Anders Rewolinski, Use of Sacramental Language, S. 105–110, der zwar von „some sort of immortality transferred to the baptizand“ spricht, das Ziel der Taufe im EvPhil aber zusammenfassend als „an effect of regeneration“ beschreibt (ebd., S. 109) und die Taufe im EvPhil generell „ritual washing“ nennt (ebd., S. 110).

²⁹⁸ NHC II p. 64,23–24 (Schenke 38).

²⁹⁹ NHC II p. 75,21–24 (Schenke 60) und p. 61,12–20 (Schenke 32). Zu #43 siehe unten 3.4.3.

³⁰⁰ NHC II p. 66,3–5 (Schenke 42) und p. 74,29–30 (Schenke 58); zu obiger Ergänzung des sehr lückenhaften Textes #97 vgl. Schenke, Philippus, S. 450–451.

³⁰¹ NHC II p. 63,25–30 (Schenke 36; Übers. 37). Eine ähnliche Geschichte findet sich im sogenannten arabischen Kindheitsevangelium 37 (Schneider 187); vgl. dazu Gaffron, Studien, S. 138.

voraussetzen, welche die Taufe als eine Reinigung versteht.³⁰² J.-B. Bauer verweist im Zusammenhang von #54 auf den Römerbrief des Ignatius von Antiochien. Ignatius preist im Präskript dieses Briefes die römischen Christen als solche, die „geläutert sind von jeder fremden Farbe“ ($\grave{\alpha}$ ποδι $\acute{\iota}$ λισμένους $\grave{\alpha}$ πὸ παντὸς $\grave{\alpha}$ λλοτρίου χρώματος), womit er zum Ausdruck bringen möchte, dass die Römer nicht durch falsche Lehren verunreinigt sind.³⁰³ Im selben Sinne könnte der Philippusevangelist hier an die mit der Taufe erhoffte Zuwendung zur richtigen Erkenntnis gedacht haben, die von allen unzulänglichen Vorstellungen befreit.

Implizit ist der Gedanke einer Reinigung auch im Abschnitt #89 belegt, wo der erhaltene Text davon spricht, dass jemand „ins Wasser hinabstieg“, „um es zu reinigen“.³⁰⁴ Leider ist das Subjekt des Satzes, das einst in der linken unteren Ecke des Blattes stand, zerstört. Aufgrund einer Parallelie innerhalb des EvPhil, nämlich des Textstücks #109a, demzufolge es Jesus war, der „das Wasser der Taufe erfüllt“ und „vom Tod entleert“ hat,³⁰⁵ ist es auch in #89 aller Wahrscheinlichkeit nach Jesus, dessen Hinabsteigen ins Wasser das Taufwasser gereinigt hat. Die Reinigung des Taufwassers durch Jesus ist ähnlich in der kirchlichen Literatur belegt, so erneut durch eine Stelle aus den Ignatianen, diesmal aus dem Brief an die Epheser. Dort hat Jesus zwar nicht durch das Hinabsteigen ins Wasser, also durch die eigene Taufe, sondern durch

³⁰² Vgl. Schenke, Philippus, S. 333. Im Bild des Kleiderwaschens beschreibt auch die ExAn (NHC II p. 131,27–34; Kulawik 42) die Taufe; vgl. dazu Krause, Sakramente, S. 51–52; Layton, Soul, S. 163–165.

³⁰³ Ign., Rom. Präskr.; dazu Bauer, De Evangelio secundum Philippum coptico, S. 292–293; Bauer sieht sich hierdurch sogar zu der Überlegung veranlasst, der Anfang des ignatianischen Römerbriefes könnte auf der Kenntnis der in #54 überlieferten Tradition beruhen: „Assertum nostrum, Ignatium supra memoratam Pseudophilippi narratiunculam respexisse, etsi non potest certo probari, tamen verosimile esse nemo infitabitur.“ Vgl. dazu Schenke, Philippus, S. 333. Schoedel, Briefe, S. 268–269 will gnostische Parallelen wie EvPhil #54 für Ign., Rom. vollständig ausschließen. Wenn der Verfasser der Ignatianen beim Bild der Reinigung von fremden Farben an die Taufe, die von Häresien reinigt, gedacht hat, so würde er die ‘Wiedertaufe’ bekehrter Häretiker voraussetzen, was den frühesten Äußerungen zur sogenannten Ketzertauffrage bei Clem., str. I 96,3 (Stählin/Fructel 62,3–4) und Tert., Bapt. 15 (Borleffs 290,1–22) entspricht. Nach Ign., Smyrn. 8,2 ist jedenfalls nur die Taufe, die vom Bischof in der „katholischen Kirche“ vollzogen ist, „sicher und rechtmäßig“ ($\grave{\alpha}$ σφαλὲς... καὶ βέβαιον). Eine unrechtmäßige Taufe müsste demnach wiederholt werden.

³⁰⁴ NHC II p. 72,29–31 (Schenke 54). Zur Rekonstruktion des stark zerstörten Textes vgl. Schenke, Philippus, S. 431–433.

³⁰⁵ NHC II p. 77,7–10 (Schenke 64; Übers. 65). Vgl. Rewolinski, Use of Sacramental Language, S. 106.

sein Leiden das Wasser gereinigt.³⁰⁶ Möglicherweise bezieht sich Ignatius' Bemerkung auf eine liturgische Praxis, welche Reinigungsgebete über dem Wasser einschloss, wie Tertullian es für die karthagische Gemeinde voraussetzt.³⁰⁷ Das Bedürfnis nach besonders gereinigtem Wasser lässt sicher darauf schließen, dass mit diesem Wasser wiederum der Täufling gereinigt werden sollte.

Gerade der Verweis auf die großkirchlich rezipierten Autoren Ignatius und Tertullian legt noch einmal nahe, dass das Motiv der reinigenden Taufe aus der kirchlichen Tauftheologie stammen könnte.³⁰⁸ Auch der Philippusevangelist scheint in Abschnitt #25 bewusst kirchliche Ausdrucksweise aufzugreifen. Der Einsatz kirchlich akzeptierter Sprache konnte schon anhand der Abschnitte #21 und vor allem #23 beobachtet werden, die vor dem Hintergrund kirchlicher Aussagen formuliert sind. Während #21 die Auferstehungsdeutung der Elite gegen die der

³⁰⁶ So in Ign., Eph 18,2; vgl. Lechner, Ignatius, S. 200–220; Lechner kann zeigen, dass Ignatius Eph 18,2 als „antivalentianische Glaubensformel“ konzipiert hat. (vgl. insbes. ebd., S.207.209.218–219); möglicherweise überliefert #89 einen Topos gnostischer Taufdeutung, ähnlich demjenigen, auf welchen Ignatius antwortet. Lechner (ebd., S. 216) erwägt, ob man Eph 18,2 vielleicht „sogar als großkirchlichen Kommentar zu den Exorzismusriten der Valentinianer auffassen“ kann. ‘Kirchliche’ und gnostische Parallelen zur Reinigung des Taufwassers durch Jesus bei Schoedel, Briefe, S. 156. Anmm. 8 und 9; Schlier, Religionsgeschichtliche Untersuchungen, S. 46–47. Schlier weist darauf hin, dass diese Vorstellung sich „besonders häufig... in syrischer Überlieferung“ finde. Eventuell ließe sich dies als ein weiteres Indiz für die syrische Herkunft des EvPhil werten. Den Taufbezug der Stelle #89 hat Wilson zusammen mit Till erkannt und liest in Zeile 30–31 „stieg hinab zum Wasser (επιτῆ επιμο[ογ...])“ statt „stieg hinab zum Tod (επιτῆ επιμο[γ...])“; zur Begründung vgl. ders., Gospel S. 152–153.

³⁰⁷ Vgl. Tert., Bapt. 4,4 (Borleffs 280,21–22): „Igitur omnes aquae de pristina originis praerogativa sacramentum sanctificationis consecuntur inuocato deo:....“ Vgl. Lampe, Seal of the Spirit, S. 127, mit Verweis auf Clem., exc. Thdot. 82,2 (Sagnard 206): in gnostischen Zirkeln sei es „that we first find a reference to the exorcism of the baptismal water by the power of the Name of God.“

³⁰⁸ Vgl. Pagels, Valentinian Interpretation, S. 154–158 (vgl. diess., Johannine Gospel, S. 81), die die „somatische“ Reinigung und die „psychische“ Sündenvergebung als die kirchlichen Aspekte der Taufe herausstellt, gegen welche sie die pneumatische Deutung der Valentinianer abheben möchte (vgl. Lampe, Seal of the Spirit, S. 123–124). Pagels bezieht sich in ihrer Untersuchung (neben Irenäus) vor allem auf die Fragmente des Herakleon. Aussagen aus Herakleon auf die Sakramentskonzeption seiner Adressaten anzuwenden, ist freilich nicht unproblematisch; Wucherpfennig, Heracleon Philologus, S. 387–388 geht zwar ebenfalls davon aus, dass „sakramentale Handlungen“ in der Schule des Herakleon üblich waren— „jedoch bleibt die Art dieser Rituale im Dunkeln, da sein Kommentar diesbezüglich keine Rückschlüsse zulässt.“ Zur Ablehnung der kirchlichen Taufe zugunsten einer besonderen Infusionstaufe mit „Olivenöl und Wasser“ (ἔλαιον καὶ ὄδωρ) sowie einer „Salbung mit Balsamöl“ (Μυρίζουσι... τῷ βαλσάμῳ) vgl. Iren., haer. I 21,4 (Rousseau 302,66–71; 302,921–303,925) vgl. Koschorke, Polemik, S. 144.

kirchlichen Mehrheit noch abzusetzen sucht, verwendet #23 mit der Auferstehung „im Fleisch“ und der Aufforderung, „Fleisch und Blut Jesu“ zu empfangen, eine Terminologie, die von der kirchlichen kaum zu unterscheiden ist.³⁰⁹ Wie diese voranstehenden Abschnitte kann auch das Textstück #25 deutlich werden lassen, dass es dem Philippusevangelisten nicht um eine Ablösung tradierter Sprachregelungen und ritueller Bräuche geht, sondern um deren Neuinterpretation. Die Taufe wird im EvPhil nirgends zugunsten der Salbung vollständig entwertet und der Abschnitt #25 zeigt, dass der Philippusevangelist kirchliche Tauftheologie positiv aufnimmt.

b) Die Reinigung des Verborgenen

Am Bild der Reinigung scheint das EvPhil insgesamt gesehen nicht über die Maßen interessiert zu sein. Es geht im Textstück #25 aber auch gar nicht darum, was Wasser und Feuer tun, sondern darum, wo und wie sie es tun. Wasser und Feuer des Abschnitts #25 reinigen nämlich nicht nur Sichtbares (*νετούοντες εκολ*), sondern auch Verborgenes (*νεθοηπι*). Das Verborgene und das, was im Inneren ist, werden im Abschnitt #69e gleichgesetzt.³¹⁰ Das Innere, das durch Wasser und Feuer gereinigt wird, dürfte das geistige Innere des Menschen sein, das in #22 „Seele“ genannt wurde und dem Abschnitt #24 zufolge himmlische „Kleider“ zu erwarten hat.³¹¹ Es ist ein grundlegender Topos der Vorstellung von sakralen Riten, dass simultan mit dem ‘äußerlichen’ Geschehen auch eine ‘innere’ Wirkung zu erwarten ist.³¹²

³⁰⁹ Vgl. Gaffron, Studien, S. 178.180.

³¹⁰ NHC II p. 68,11–13 (Schenke 46; Übers. 47): „... bete zu deinem Vater der im Verborgenen ist (*ετρι πεθηπι*), das heißt (*ετε παει πε*): der, der innerhalb von allem ist (*πετρισαμηογι πιμοογ τηρογ*)...“ Im NT kann nach Berger, Innen und Außen, S. 161–162 „innen“ einerseits das meinen, was nur für die Öffentlichkeit unsichtbar ist (z. B. Mt 23,25), andererseits das, was prinzipiell „unsichtbar eschatologisch-zukünftig“ am Menschen ist (z. B. 2 Kor 4,16).

³¹¹ Im Hintergrund könnte die vor allem in gnostischen Texten breit belegte Metapher vom „inneren Menschen“ (*ό εσω ἄνθρωπος*) stehen; vgl. Heckel, Der Innere Mensch, S. 86: „Das Motiv eines ‘vollkommenen Menschen’ als göttlicher Kern des Menschen durchzieht die Schrift (= das EvPhil. HS)“. Weitere gnostische Belege, vor allem aus den NHC-Schriften zitiert Heckel, ebd., S. 83–87. 221–226; wörtlich sprechen vom „inneren Menschen“ EpPt (NHC VIII p. 137,22; Wisse 244: *πρωνε ετρισογι*) und Inter (NHC XI p. 6,33; Turner 44: *πρωνε ετρισογι*). Zum platonischen Hintergrund der Metapher vgl. Burkert, Towards Plato and Paul, insbesondere S. 74–81; Marksches, Metapher, S. 2–3.5–8; Berger, Innen und Außen, S. 163; zur christlichen Rezeption Marksches, ebd., S. 8–16.

³¹² Vgl. Tert., Res. 8,3 (Borleffs 931,8–12), der am Beispiel der sakralen Rituale die enge Verbundenheit von „Fleisch“ und „Seele“ erläutert:

Der Abschnitt #25 wirft darüberhinaus aber die Frage auf, aufgrund welcher Eigenschaften materielles Wasser und Feuer auf das Innere des Menschen einwirken können.

Im Folgenden soll versucht werden, die Linie nachzuzeichnen, die der Philippusevangelist von der Reinigungskraft sichtbaren Wassers und Feuers zum verborgenen Wasser und Feuer zieht. Am Anfang des Abschnitts #25 werden Wasser und Feuer als universale Reinigungsmittel vorgeführt. Wenn Wasser und Feuer „alles“ reinigen, wörtlich „jeden Ort“ (*πνα τηρη*), sei er sichtbar oder verborgen, so ist das, wie Schenke zutreffend erläutert, dahingehend zu verstehen, dass es „jeden Ort“ in der Welt betrifft, oder noch allgemeiner „alles, was es in der Welt gibt“.³¹³ Schenke vermutet, dass der Verfasser des EvPhil mit „Wasser und Feuer“ biblisch-literarische Anspielungen verbindet: Das reinigende Wasser könnte an die Sintflutgeschichte (Gen 7) denken lassen, das Feuer an die Zerstörung von Sodom und Gomorrha (Gen 19).³¹⁴ Aufgrund dieser Annahme erwägt Schenke, ob nicht der Anfang des Abschnitts #25 das Zitat eines liturgischen Textes sein könnte und setzt daher Zeile 22 und 23 in Anführungszeichen: „Durch Wasser und Feuer wird alles gereinigt“. Wie in #23b, an dessen Anfang das Zitat 1 Kor 15,50 steht, seien zwei Hälften des Abschnitts zu erkennen, die sich „zueinander wie Text und Kommentar“ verhielten.³¹⁵

Dies ist durchaus denkbar, da der Philippusevangelist sehr häufig und gerade in #25, sein Anliegen in der Form einer tieferen Interpretation der gemeinsamen christlichen Überlieferung vorstellt. Andererseits scheinen die biblischen Assoziationen für das Verständnis dieses Textabschnitts nicht unbedingt nötig zu sein. Auch in #66 werden beispielsweise „Feuer“ und Salbung assoziiert, ganz unabhängig von

sed et caro abluitur, ut anima emaculetur;

caro unguitur;

caro signatur;

caro manus impositione adumbratur;

caro corpore et sanguine Christi uesticur,

³¹³ Schenke, Philippus, S. 241.

ut anima consecretur;

ut [et] anima mumiatur;

ut [et] anima spiritu illuminetur;

ut et anima de deo saginetur.

³¹⁴ Vgl. Schenke, Philippus, S. 241f; die Sintflut gelte ohnehin als Typos der Taufe, wie 1 Petr 3,20f nahe legt und eine Zusammenstellung von Sintflut und Sodom und Gomorrha findet sich 2 Petr 2, 5–8, wenn auch außerhalb der Taufthematik. Der Verfasser des EvPhil hätte Sodom und Gomorrha lediglich hinzugenommen, um einen „Typos für Taufe und Salbung“ zu haben. „Feuer und Wasser“ können, abgesehen davon, auch außerhalb der biblischen Tradition Kürzel für Welt-verändernde Naturkatastrophen sein; vgl. bspw. Platon, Ti. 22c.

³¹⁵ Schenke, Philippus, S. 241–242; das wörtliche Zitat entstammt S. 241.

der Sodom-Gomorrha-Geschichte. Bei der sichtbaren Reinigung wird man zunächst an Alltagsverrichtungen denken, also an das Waschen mit Wasser und das Läutern oder Wegbrennen von Schmutz durch Feuer. Die Methode, von Alltäglichem auszugehen, um dann das Beobachtbare bildlich auf nicht sichtbare geistige Vorgänge zu übertragen, ist im EvPhil ebenfalls an mehreren Stellen zu finden und begegnete auch in den voranstehenden Abschnitten #22 und #24, wo einmal anhand üblicher Maßnahmen gegen Diebstahl, das andere Mal anhand irdischer Kleider himmlische Dinge erläutert wurden.

Wenn man sich die Reinigung des Sichtbaren auch noch vorstellen mag, so bedarf der Umstand, dass Wasser und Feuer auch auf das Unsichtbare Wirkung ausüben können, einer plausiblen Erklärung. Die gnostischen Adressaten des EvPhil gingen selbstverständlich von einer Verdoppelung der Welt in eine sichtbare und eine unsichtbare Welt aus. Da dieser Umstand im Kontext gnostischer Weltdeutung keiner gesonderten Ausführungen bedarf, liegt es nahe, dass der Philippusevangelist in #25 darüberhinaus ein spezielleres Anliegen verfolgt. Tatsächlich scheint er einen Sonderfall anzudeuten, für welchen nicht zu erwartende Bedingungen gelten. Sichtbares wird üblicherweise zwar nur durch Sichtbares gereinigt und (davon unabhängig) Unsichtbares nur durch Unsichtbares, „es gibt (aber) einige“ Ausnahmen (*ογκι 2οειμε*), heißt es in Zeile 25–26, in denen sichtbare und unsichtbare Reinigung zusammenfallen.³¹⁶ Der Zusammenhang sichtbarer und unsichtbarer Vorgänge wird schlicht dadurch hergestellt, dass die simultane Wirkung beider Wirklichkeiten behauptet wird: In der sichtbaren sei eine unsichtbare Wirklichkeit enthalten.

Schenke spricht von der „dabei vorausgesetzte(n) Vorstellung einer doppelten Natur (*δισσὴ φύσις*) dieser Elemente“, also der Elemente Wasser und Feuer und verweist auf sehr aussagekräftige Parallelen in Clemens’ Exzerpten aus Theodot und in der Refutatio des Hippolyt.³¹⁷ Hippolyt berichtet in Buch VI seiner Refutatio über Simon den Magier, dieser habe gelehrt, dass das Feuer „nichts Einfaches“ (*οὐδὲν ὀπλοῦν*)

³¹⁶ Vgl. Sevrin, Pratique et doctrine, S. 182: „Deux mondes sont opposés: le monde caché et le monde apparent. Le premier mouvement (l. 24–25) est d'affirmer leur hétérogénéité: caché et apparent se reposent en soi; mais le but de ce passage est d'affirmer une exception paradoxale, à savoir que dans certains cas (*ογκι 2οειμε*), le caché se manifeste dans l'apparent, que des réalités matérielles ou cosmiques, sont médiation de réalités spirituelles ou éoniennes.

³¹⁷ Schenke, Philippus, S. 242. Sevrin, Pratique et doctrine, S. 205 verweist nur auf Clem., exc. Thdot. 81.

sei, sondern „eine zweifache Natur“ habe (*ἀλλὰ γὰρ εἶναι[τὸν] τοῦ πυρὸς διπλῆν τινα τὴν φύσιν*), der eine Teil „dieser Doppelnatur“ (*τῆς διπλῆς ταύτης*) sei „verborgen“ (*κρυπτόν*), der andere „offenbar“ (*φανερόν*).³¹⁸ Beide Stichworte, „verborgen“ und „offenbar“, begegnen auch im Abschnitt #25 des EvPhil (*χριπ* und *ογονι οερολ*).³¹⁹

Ganz ähnlich wird bei Theodot³²⁰ ein „körperliches Element des Feuers“ (*τοῦ πυρὸς τὸ μὲν σωματικόν*) von einem „reinen und unkörperlichen Element“ unterschieden. Ersteres läge den körperlichen Dingen zugrunde, letzteres unkörperlichen, wie den „Dämonen, Engeln der Schlechtigkeit“ und „dem Diabolos selbst“. Somit habe „das himmlische Feuer“ eine „zweifache Natur“ (*δισσὸν τὴν φύσιν*), einerseits gehöre es zum Bereich des (reinen) Denkens (*τὸ μὲν νοητόν*), andererseits zur Welt der Sinne (*τὸ δὲ αἰσθητόν*). Interessanterweise vergleicht Theodot mit dieser offenbar als bekannt vorausgesetzten Naturbetrachtung die Taufe. Auch sie sei „doppelt“ (*διπλοῦν*). Die „wahrnehmbare“ (*τὸ μὲν αἰσθητόν*) Taufe sei „durch Wasser“ (*δι’ ὕδατος*) das „Löschenmittel“ (*σβεστήριον*) für das „wahrnehmbare Feuer“ (*τοῦ αἰσθητοῦ πυρός*), hingegen sei die „geistig wahrnehmbare“ (*τὸ δὲ νοητόν*) Taufe „durch den Geist“ (*διὰ πνεύματος*) eine „Abwehr“ (*ἀλεξιτήριον*) für „das geistig wahrnehmbare Feuer“ (*τοῦ νοητοῦ πυρός*).³²¹

Sowohl Hippolys Simon, als auch Theodot gehen ganz selbstverständlich mit der „zweifachen Natur“ des Feuers um. Hippolyt bemerkt in seiner Schilderung von Simons Lehre über das Feuer, sie verdanke sich der griechischen Philosophie und erwähnt namentlich Heraklit, Aristoteles und Platon.³²² Der Gebrauch philosophischer Kenntnisse allgemeiner Art war im EvPhil bereits für #22 vermutet worden. Es wäre sicherlich lohnend, die Vorstellung der Doppelnatur im zeitgenössischen Alltagswissen zu verfolgen, im Rahmen der hier vorgestellten Überlegungen genügt die Beobachtung, dass der Philippus-evangelist diese Vorstellung aufgreift, um sie für seine Sakramentskonzeption auszuwerten. Besonders auffallend sind die Gemeinsamkeiten

³¹⁸ Hipp., haer. VI 9,2–10 (Marcovich 214,5–215,44); die paraphrasierte Passage mit den zitierten Begriffen ist aus haer. VI 9,5 (214,21–26).

³¹⁹ Crum, Coptic Dictionary, S. 496 gibt für *ογονι οερολ* das griechische Äquivalent *φανερὸς εἶναι* an und S. 695 für *χριπ* *κρύπτειν*.

³²⁰ Casey, S. 5 zählt exc. 66–86 zu „The fragments which can be assigned to Theodotus“; ebenso Sagnard.

³²¹ Clem., exc. Thdot. 81,1–2 (Sagnard 204).

³²² Hipp., haer. VI 9, 3,6 (Marcovich 214,14,215,28); Plato, Phdr. 270c nennt Ménard, L’Évangile, S. 145 als möglichen Hintergrund.

mit Theodot.³²³ Zwar verwendet Theodot anders als der Philippusevangelist das Feuer ausschließlich als ein Bild des Bedrohlichen, das in der Taufe gebannt werden muss, der Schluss, den er aus diesem Umstand zieht, ist jedoch ganz nahe bei der Konzeption des Philippusevangelisten. Von einer „wahrnehmbaren“ Taufe, die das „wahrnehmbare“ Feuer lösche, sei eine „nicht wahrnehmbare“ zu unterscheiden, die auch das „nicht wahrnehmbare“ Feuer abwehren könne.³²⁴ Erstere Taufe bediene sich des „Wassers“, letztere des „Geistes“. Was bei Theodot der „Geist“ ist, nennt der Philippusevangelist „Wasser im Inneren des Wassers“ (μΟΟΥ ɔ̄η ογμοού) und „Feuer im Inneren des Salböls“ (κωρτ ɔ̄ηνογχιρία).

Thomassen spricht in diesem Zusammenhang treffend von „the double character of ritual“.³²⁵ Es geht im EvPhil an dieser Stelle aber nicht nur um die Mehrdeutigkeit der rituellen Handlungen, sondern näherhin um die Komplexität des bei diesen Handlungen verwendeten Taufwassers und Salböls. Dieser Nachdruck, der auf die wahrnehmbaren Elemente gelegt ist, wird am besten verständlich, wenn man annimmt, dass einige der Adressaten des EvPhil der Ansicht waren, letztlich sei das materielle Zeichen doch überflüssig. Tertullian, der in seiner Schrift „Über die Taufe“ ja mit ähnlichen Fragestellungen konfrontiert ist, verzichtet auf der Grundlage seines stoisch geprägten Weltbildes auf eine derart grundsätzliche Unterscheidung geistiger und körperlicher Wirkungen, wie Simon, Theodot und der Philippusevangelist sie voraussetzen. Gegen den Einwand, das Geistige lasse sich nicht durch körperliche Manipulationen verändern, kann Tertullian schlicht behaupten, im Grunde handle es sich bei der Taufe nur um eine einzige Kraft des Wassers, die sowohl den Geist als auch den Körper des Menschen erfasst: Der Geist werde „in den Wassern körperlich abgewaschen“ und „das Fleisch in denselben geistig gereinigt.“³²⁶

Die Reinigungskraft gewöhnlichen Wassers und Feuers dient dem Philippusevangelisten demgegenüber nur zur Illustration der Wirkkraft des außergewöhnlichen, im Inneren der wahrnehmbaren Elemente

³²³ Vgl. Rewolinski, Use of Sacramental Language, S. 113: the *Excerpta*, and the GPh (Gospel of Philip; HS) are extraordinarily close in mentality at this point.“

³²⁴ Vgl. auch Clem., exc. Thdot. 77,2 (Sagnard 200).

³²⁵ Thomassen, How Valentinian?, S. 265. Hingegen spricht Schenke, Philippus, S. 242 im Zusammenhang von #25 von der „doppelten Natur (δισσή φύσις) dieser Elemente“.

³²⁶ Tert., Bapt. 4,5 (Borleffs 280,33–34): „...et spiritus in aquis corporaliter diluitur et caro in eisdem spiritualiter emundatur.“ Vgl. Spanneut, Stoicisme, S. 391–394; zu De bapt 4,5: ebd., S.396–397; Anrich, Mysterienwesen, S. 193–194.

verborgenen Wassers und Feuers, auf welches der Abschnitt #25 hin-auswill. So sicher man mit Wasser das Äußere abwaschen und mit Feuer Dinge der sichtbaren Welt läutern kann, so sicher ist mit dem unsichtbaren Wasser und Feuer auch das Unsichtbare zu reinigen. Schenke versteht richtig *τοεινε*, „einige (Dinge)“, aus Zeile 25f in der Weise, dass es „auf die reinigenden Kräfte, d. h. ($\tau\alpha$) καθάρσια...“ zu beziehen ist.³²⁷ Die „reinigenden Kräfte“ sind jedoch nicht irgendwo, in einer anderen Welt verborgene Kräfte, sondern sie werden in unsichtbarem Wasser und unsichtbarem Feuer lokalisiert, in Wirklichkeiten also, die im Sakrament durch die sichtbaren Substanzen Taufwasser und Salböl verkleidet sind. Schenke hat das durch die Übersetzung von *χρισμα* mit „Salböl“ deutlich gemacht. Das, was „verborgen“ ist, ist in ganz konkreten Dingen verborgen, mit denen es gewissermaßen synchron in Erscheinung tritt.

Die besondere Eigenart des vom Philippusevangelisten verwendeten Modells ineinanderliegender Realitäten wird auch deutlich, wenn man #25 mit einem anderen gnostischen Text über das Taufwasser vergleicht, nämlich einer Aussage, die Hippolyt aus der Schrift „Baruch“ des Gnostikers Justin referiert. Auch Justin unterscheidet offenbar zweierlei Taufwasser:

Es ist, sagt er, entlang der Mitte Wasser von Wasser geschieden, und das Wasser unterhalb des Firmaments ist das der verderbten Schöpfung, in dem die stofflichen und psychischen Menschen abgewaschen werden, und das Wasser oberhalb des Firmamentes ist das lebende Wasser des Guten, in dem sich die pneumatischen lebendigen Menschen abwaschen...³²⁸

Während nun der Philippusevangelist darauf besteht, dass sich das himmlische Wasser im irdischen befindet, scheint Justin beide Wasser zu trennen. Es ist Justins Aussage zufolge nicht notwendig, dass das Wasser, welches die Pneumatiker abwäscht, eine in irgendeiner Weise irdisch fassbare, rituelle Form hat.

Bevor dieses Modell der doppelten Realität weiter verfolgt werden soll, bleibt nun noch, die eigentümliche Identifikation von „Feuer“ und „Salböl“ näher zu betrachten, mit welcher der Abschnitt #25 endet.

³²⁷ Schenke, Philippus, S. 243.

³²⁸ Hipp., haer. V 27,3 (Marcovich 209,12–16; Übers. nach Preysing 141). Der „Gute“ ist in Baruch, haer. V 26,1 zufolge, das Oberste dreier Urprinzipien (Marcovich 200,1–3: *τρεις ὀρχαὶ τῶν ὅλων ἀγέννητοι...*), von denen die beiden minderen, „Elohim“ und „Eden“, die Welt erschaffen haben.

Wie für die Taufe zweierlei „Wasser“ unterschieden wird, so auch zwei Arten von „Feuer“ bei der Salbung³²⁹

2.3.2.2. Feuer und Salböl

Zunächst erscheint es etwas überraschend, dass das „verborgene“ Feuer im Salböl (χριστία) zu finden sei, denn entsprechend der auf das Wasser angewandten Logik würde man erwarten, das „verborgene“ Feuer sei in dem zu Anfang genannten irdischen Feuer enthalten. Oben wurde bereits angemerkt, dass die Erwähnung des „Salböls“ zweifellos den sakramentalen Bezug der Aussage in #25 sichern will. Auch ohne die Auflösung am Ende des Abschnitts ließe sich aber aus zwei anderen Stellen des EvPhil, #66 und #75 eine Verbindung von „Feuer“ oder „Licht“ mit „Salböl“ herstellen. Besonders aufschlussreich im Hinblick auf die #25 vorgestellte Konzeption ist der Abschnitt #66, in dem ebenfalls vom Taufwasser und vom Salböl gesprochen wird. „Wasser“ und „Feuer“ sind in #66 nicht Reinigungsmittel, sondern Elemente, die etwas hervorbringen. Deutlich liegt dort der „Ton auf der Salbung“,³³⁰ indem eine ausführliche Deutung des Salböls als „Feuer“ und „Licht“ angefügt wird:

#66

- * 2 Aus Wasser nebst Feuer sind die Seel[e] 3 und der Geist (πνεῦμα) entstanden. Aus Wasser nebst 4 Feuer mit Licht ist der Sohn des 5 Brautgemachs (entstanden).
- * Das Feuer ist das Salböl, das Licht 6 ist das Feuer. Ich meine nicht dieses Feuer, 7 das keine Gestalt (μορφή) besitzt, sondern das andere, dessen 8 Gestalt (μορφή) weiß ist, das leuchtend ist, indem es schön ist 9 und die Schönheit verleiht.“³³¹

³²⁹ Was das himmlische Wasser betrifft, könnte Gaffron, Studien, S. 163, Recht haben, der zu #25 auf das „lebendige Wasser“ aus #101 (NHC II p. 75,21–25; Schenke 60) verweist: „...im Salböl ist das himmlische Feuer gegenwärtig. Ebenso ist im (Tauf-)wasser ein himmlisches Element gegenwärtig; das ὑδωρ ζῶν. Sichtbar und offenbar ist nur das irdische Element; in ihm ist aber eine geheimnisvolle Kraft verborgen, die ihm erst die wahre Bedeutung gibt.“

³³⁰ Schenke, Philippus, S. 372.

³³¹ NHC II p. 67,2–9: (2) εὐολ ω̄η ογνοού μῆν ογκωτ πῆτα τψγχ[η] (3) μῆν ππνηδα φωπε. εὐολ ω̄η ογνοού μῆν (4) ογκωτ μῆνογοει πῆτα πψηρε ππνηγμφωη. πκωτ πε πχριсна πογο(6)ει πε πκωτ. εειφαχε αи апε-εικωт (7) εтє мῆптац морфи алла πκεоуа εтє(8)морфи ογакв εто πиогоеи εнecω(9) агв εтт πтиптса. (Schenke 42; Übers. 43, stellenweise abgeändert); die Zeilenzählung der koptischen Handschrift ist näherungsweise in die Übersetzung eingetragen. Zur Haplographie ογοει für ογογοει vgl. Schenke im

Ganz ähnlich wie in #25 scheinen auch hier zwei Sorten von „Wasser“ und „Feuer“ unterschieden zu werden. Einmal ist „Wasser nebst Feuer“ der Ursprung von „Seele“ und „Geist“, „der Sohn des Brautgemachs“ hingegen scheint aus einem anderen „Wasser nebst Feuer“ entstanden zu sein, denn nun wird das Feuer ausdrücklich noch mit dem „Licht“ verbunden. Es wird sich als sinnvoll erweisen, diese Einleitung des Abschnitts zunächst zurückzustellen und gleich zu den folgenden Aussagen weiterzugehen, da deren Interpretation auch den Anfang des Abschnitts erschließen wird.

Mit dem „Feuer“, so fährt der Philippusevangelist fort, sei das „Salböł“ identisch und auch „das Licht“ sei nichts anderes als „das Feuer“. Er präzisiert seine Aussage, indem er erneut auf eine Unterscheidung von zweierlei Feuer verweist: Zum einen gibt es „dieses Feuer“ (*πεεικωστ*), und gemeint ist wohl das irdische sichtbare Feuer, auf das man mit dem Finger weisen kann („dieses“).³³² Davon wird jedoch ein „anderes“ (*πκεογα*) Feuer unterschieden, „dessen Aussehen weiß ist, das leuchtend ist, indem es schön ist, und die Schönheit verleiht.“ Ein „anderes“ (*κε*) Licht war schon in Zeile 15 des Abschnitts #23c begegnet („dieses andere Licht“ *πεεικε ογοει*) und auch dort war das Indefinitpronomen *κε* als ein Hinweis auf die Außerweltlichkeit des gemeinten Lichtes zu verstehen. Das irdische Feuer, „dieses Feuer“, ist verglichen mit dem „anderen“, wahren Feuer gestaltlos (*μηταζ μορφη*). Bei dieser Bemerkung könnte an die Unterscheidung der „nicht-feststehenden Dinge“ (*νετсмoнt αn*) von den „feststehenden“ (*νεтсmонt*) gedacht sein, die im Abschnitt #11a eingeführt wurde. Das griechische Wort *μορφή* ist abgesehen von den zwei Belegen in #66 nur noch zwei Mal belegt, beidemale in Abschnitt #119, und meint dort jeweils die äußere, körperliche Erscheinung von Menschen und Tieren.³³³ Das „Feuer, das keine Gestalt besitzt“ könnte auf die wahrnehmbare Gestaltlosigkeit flackernden Feuers zu beziehen sein,

Apparat zur Stelle und Nagel, Grammatische Untersuchungen, S. 400; zu *μην* als Sonderform für *μη* vor unbestimmtem Artikel *ογ* vgl. Schenke, Philippus, S. 90; dazu auch Borchert, Analysis, S. 255, Anm. 2. Die Ergänzung des nach *πτα γιφηρε* *μηтгимфои* fehlenden Verbs *ωφειε* durch Krause in seiner Rezension zu Till, S. 182 ist breit akzeptiert worden; vgl. Schenke, Philippus, S. 372. Zur älteren Diskussion des Textes ausführlich Gaffron, Studien, S.164.

³³² Vielleicht ist auch hier an die Wendung *πεεικoсиoс* zu erinnern, vgl. #24, #63abc, #87, (#93a), #103.

³³³ NHC II p. 81,3f und 81,8 (Schenke 70): einmal ist es die „körperliche Gestalt“ (*μορφη πсомиктiкi*), das andremal ist von Tieren in „Menschengestalt“ (*μορφη πрoмiе*) die Rede.

von dem möglichst wirkungsvoll ein in sich ruhendes Feuer abgesetzt werden soll, das Licht-artig (*πογοειν*), also „leuchtend“, „weiß“ und „strahlend“ ist.

„Das andere (Feuer) . . . , das leuchtend ist . . .“ in den Zeilen 7 bis 9 erklärt ohne Zweifel jenes Feuer aus Zeile 6, das mit dem Licht (*πογοειν*) identisch ist, aber erklärt es auch jenes Feuer aus Zeile 5, das mit *χρισμα* identisch ist? Schenke übersetzt *χρισμα* hier wie in #25 meines Erachtens zutreffend mit „Salböl“ und nicht mit „Salbung“.³³⁴ Im Abschnitt #25 wird das „Salböl“ durch die parallele Konstruktion „Durch Wasser und Feuer wird alles gereinigt (...) Es gibt Wasser im Wasser; es gibt Feuer im Salböl“ mit sichtbarem „Feuer“ in Verbindung gebracht, denn an sich wäre auch richtig, zu sagen: „es gibt (unsichtbares) Feuer im (sichtbaren) Feuer“. Diese Verbindung ist nahe liegend, wenn man an den alltäglichen Umgang der Adressaten mit Öllampen denkt. Es fällt nicht schwer, die Idee nachzuvollziehen, dass sich bei einer brennenden Öllampe beobachten lässt, wie das Lampenöl seine zweite, feurige Natur zur Erscheinung bringt.³³⁵ Freilich nicht nur aus dem Öl, sondern auch aus anderen Brennstoffen scheint das Feuer spontan an die Oberfläche zu brechen. Irenäus beschreibt im ersten Buch von Adversus haereses Gnostiker, zu deren Szenario des Weltendes es gehört, dass das „Feuer, das sich in der Welt versteckt“ (*τὸ ἐμφωλεῦον τῷ κόσμῳ πῦρ*) aufflammmt, um alle Materie zu vernichten und selbst „ins Nicht-mehr-sein“ (*εἰς τὸ μηκέτ’ εἶναι*) überzugehen.³³⁶ Der Philip-pusevangelist nimmt nun diese gewissermaßen naturwissenschaftliche Beobachtung einer materiellen Doppelnatur auf, um eine weitere Natur jenseits der Wahrnehmbarkeit plausibel zu machen. Diese jenseitige Wirklichkeit bezeichnet er sowohl in #25, als auch in #66 ebenfalls als „Feuer“. In #66 spricht er zwar vom „Aussehen“ (*μορφή*) des „anderen“ Feuers, doch scheint diese Wortwahl übertragen gemeint und durch das Gegenbild des flackernden Feuers motiviert zu sein. Es

³³⁴ Vor Schenke, Philippus, S. 43 hatte auch Till 35 „Salböl“ übersetzt und Wau-tier, Textes gnostiques, S. 121 „le chrême“, wobei er in der Anmerkung S. 139 zur Begründung auf #25 (seiner Zählung nach Nr. 20) verweist. Vgl. auch Sevrin, Pratique et doctrine S. 37.50.

³³⁵ Auch Schenke, Philippus, S. 243, Anm.395, denkt an „das Öl . . . als Brennstoff“; grundsätzlich denkbar wäre auch, dass „ein Salbungsritus vorausgesetzt wird, in dem man *auf Feuer erhitztes Öl* zur Salbung benutzt“ (ebd. im Text mit Isenberg, Coptic Gospel, S. 308; ebenso Thomassen, Spiritual Seed, S. 347).

³³⁶ Iren. haer. I 7,1 (Rousseau 102,14–17; 103,689–692). Vgl. Clem., exc. Thdot. 48,4 (Sagnard 160).

ist daraus sicherlich keine materielle Vorstellung vom „anderen“ Feuer abzuleiten.

Am besten ist die Aussage in Zeile 5 und 6 des Abschnitts #66, „das Feuer ist das Salböl, das Licht ist das Feuer“, zu verstehen, wenn man auch hier zweierlei „Feuer“ unterscheidet, so dass das mit dem „Salböl“ identifizierte „Feuer“ ein anderes Feuer ist, als dasjenige, welches als „Licht“ bezeichnet wird. Darauf könnte die chiastische Stellung der beiden identifikatorischen Aussagen hindeuten:

Das *Feuer* ist das Salböl,
das Licht ist das *Feuer*

πκωτ πε πχρισμα
ογοειν πε πκωτ

Am Ende von #25 war zu sehen, dass irdisches „Feuer“ und „Salböl“ ohne weitere Erklärung austauschbar sind, insofern nämlich „Feuer“ nur eine andere Erscheinungsform des brennbaren Öls ist. Das „andere“, außerweltliche „Feuer“ wird jedoch im sakralen Salböl lediglich transportiert. Dieselbe Struktur ist im parallelen Abschnitt #66 zu finden: Das eine Feuer ist mit Salböl identisch, das andere Feuer aber mit Licht. Das eine Feuer ist grob materiell wie Öl, das andere ist der feineren Natur des Lichthes vergleichbar.³³⁷

Nun aber sind „Wasser“ und „Feuer“ auch im ersten Teil des Abschnitts, Zeile 2 bis 5, zu dechiffrieren. Einleitend nimmt der Philippusevangelist hier, wie Schenke überzeugend dargestellt hat, auf populäre anthropologische Vorstellungen Bezug, wonach „Seele“ und „Geist“ aus den Urelementen „Wasser“ und „Feuer“ entstanden sind.³³⁸ Während hier in Zeile 2 „Feuer“ und „Wasser“ also materielle Elemente meinen, sind die anschließend Zeile 3 und 4 genannten „Wasser nebst Feuer mit Licht“ geistige Wirklichkeiten, die in den sakralen Zeichen enthalten sind, denn sie lassen den „Sohn des

³³⁷ Vgl. Schenke, Philippus, S. 243; Schenke zieht #66 als „entscheidende Verständnishilfe“ für #25 heran, denn aus #66 geht hervor, „daß—aus welchen Gründen auch immer—sinnlich wahrnehmbares Feuer ($\pi\wp \sigma\mu\alpha\tau\kappa\iota\kappa\o$) und Salböl ($\chi\rho\iota\sigma\mu\alpha$) für das EvPhil nicht nur synonyme (und also ohne weiteres austauschbare) Ausdrücke, sondern geradezu materiell identische Sachen sind. (...) ‘Das (sichtbare) Feuer ist das Salböl; das Licht ist das (in ihm befindliche unsichtbare) Feuer.’“ Somit ist die „simple equation : A = B, C = A, therefore B = C“, die Isenberg, Coptic Gospel, S. 331 annimmt, falsch; A (Feuer) ist nämlich nicht gleich A (Feuer) und daher ist B (Salböl) nicht gleich C (Licht), vielmehr ist das außerweltliche Licht zeitweilig, beim Vollzug des Sakraments, im Salböl anwesend.

³³⁸ Schenke, Philippus, S. 373: „Wasser und Feuer sind da eben die beiden, von den im ganzen vier, Weltelementen, aus denen die Seele und der (natürliche) Geist des Menschen bestehen. Zu dem vorausgesetzten Menschenbild gehört natürlich noch, daß der Leib des Menschen aus Erde besteht und aus ihr entstanden ist.“

Brautgemachs“, den Gnostiker also, entstehen. Gaffron hatte hier das Problem gesehen, dass das „Feuer“ in Zeile 4 neben das Licht gestellt wird, während es dann in Zeile 5–6 mit dem Licht identifiziert und in Zeile 8 als „Licht-artig“, „leuchtend“ (*ποιοειν*) beschrieben wird.³³⁹ Die Schwierigkeit besteht nicht, wenn man konsequent von verschiedenen Arten des Feuers ausgeht. Möglicherweise ist Zeile 3 bis 4 in der Weise zu verstehen, dass das hier genannte „Wasser“ das Taufwasser meint, wobei stillschweigend das darin enthaltene himmlische Wasser aus #25 mitgemeint ist, während bei der Salbung „Feuer“ als Chiffre für das „Salböl“ vom Feuer im Inneren, das hier als Licht bezeichnet wird, unterschieden würde. Zeile 3 bis 5 wäre dann also folgendermaßen zu ergänzen: „aus Wasser *mit Wasser* und Feuer (= Salböl) mit Licht (= außerweltliches Feuer) ist der Sohn des Brautgemachs entstanden.“ Das bereits angemerkt besondere Gewicht, welches der Salbung im EvPhil zukommen kann, mag die Verkürzung der Taufe verursacht haben.³⁴⁰

Der durch die Textstücke #25 und #66 hergestellte Zusammenhang zwischen „Feuer“ oder „Licht“ und „Salböl“ begegnet innerhalb des EvPhil noch an einer weiteren Stelle, nämlich in #75:

#75

- * Niemand kann sich sehen, sei es im Wasser (*ὕδατι*), sei es im Spiegel, ohne Licht (*οὐρανῷ*). Andrerseits kannst du auch nicht sehen im Licht ohne Wasser oder Spiegel.
- * Deswegen ist es nötig, mit beidem zu taufen (*βάπτιζε*): mit dem Licht und (mit) dem Wasser. Das Licht aber ist *das Salböl* (*πλεῖσμα*).³⁴¹

Auffallenderweise ist an den drei zitierten Stellen, die „Feuer“ und „Licht“ ausdrücklich mit dem „Salböl“ verbinden, das Salböl jeweils auch mit dem „Wasser“ verbunden. Es kann also sein, dass ein Taufrital

³³⁹ Gaffron, Studien, S. 165.

³⁴⁰ Anders Schenke, Philippus, S. 374, der darin ein Bauprinzip des Abschnitts sieht: „... ausgeführt wird hier praktisch in jedem folgenden Satz immer nur das *letzte* Element des vorhergehenden.“ Sevrin, Pratique et doctrine, S. 38 erkennt im ersten Teil des Textstücks #25 eine Anspielung auf Psychiker und Pneumatiker: aus dem Wasser (der Taufe) entsteht die Seele, entsteht der Psychiker, aus dem Feuer, d. h. aus der Salbung, entsteht der Geist und der Pneumatiker. Sollte im EvPhil tatsächlich eine postbaptismale Salbung als ein gnostisches Sondersakrament vorauszusetzen sein (siehe oben 1.4.3.3.), so könnte in dem Satz „Aus Wasser nebst Feuer mit Licht“ tatsächlich mitgemeint sein, dass der „Sohn des Brautgemachs“ nicht nur getauft ist, sondern auch gesalbt, und zwar durch eine Salbung mit „Licht“, die von der vielleicht üblichen präbaptismalen Taufsalbung zu unterscheiden wäre.

³⁴¹ NHC II p. 69,8–14 (Schenke 48; Übers. 49, stellenweise abgeändert).

vorausgesetzt ist, das sowohl Wasserbad als auch Ölsalbung enthält.³⁴² Der Schluss des Abschnitts: „Das Licht aber ist das Salböl“ erinnert unübersehbar an die Textstücke #25 und #66. Vor dem Hintergrund der differenzierteren Aussagen in diesen Abschnitten wird man für #75 davon ausgehen müssen, dass hier, im Text #75, eine stark verkürzende Ausdrucksweise zu vermuten ist. Auch hier soll vermutlich gesagt werden, „das Licht“ sei *im Salböl*. Schenke übersetzt χρισμα wie fast alle Übersetzer in #75 mit „Salbung“. Aufgrund der Nähe des Abschnitts #75 zu #25 und #66 scheint es mir aber auch an dieser Stelle sinnvoll, χρισμα mit „Salböl“ wiederzugeben. Diese Interpretation ist zudem aus dem Text #75 selbst plausibel zu machen, da der Abschnitt ja auch mit dem Hinweis auf einen sakramentalen Stoff, das „Wasser“ (ὕδωρ) nämlich, beginnt.³⁴³

2.3.2.3. *Exkurs III: Licht im Sakrament*

Es gibt eine ganze Reihe von Stellen im EvPhil, in denen die im Sakrament vermittelte „andere“ Wirklichkeit ebenfalls als „Licht“ beschrieben wird. „Licht“ ist keineswegs exklusiv an das Ritual der Salbung gebunden. Im eben analysierten Abschnitt #66 sind, jenseits dessen, dass die Salbung durch den Fachbegriff „Salböl“ (χρισμα) besonders augenfällig ist, auch die anderen Sakramente durch die Begriffe „Wasser“ und „Brautgemach“ (νυμφων) thematisiert. So wie das Wasser für die Taufe steht, verweist das Brautgemach auf die Gesamtheit der sakramentalen Rituale und insbesondere auf die Eucharistie.³⁴⁴ Der Empfang der verborgenen Elemente in Taufe und Salbung macht #66 zufolge zum „Sohn des Brautgemachs“ (πιστεὶς τοπιγμφων), das heißt der Empfang von außerweltlichem „Wasser“ und „Licht“ im Initiationsritual ermöglicht die Teilnahme an der als Hochzeitsmahl verstandenen anschließenden Eucharistie.³⁴⁵

³⁴² Vgl. Sevrin, Pratique et doctrine, S. 34.50. Siehe oben 1.4.3.3.

³⁴³ Sevrin, Pratique et doctrine, S. 38–39 erwägt die beiden Möglichkeiten der Übersetzung von χρισμα: entweder als materielles „Salböl“ oder als geistige „Salbung“ und entscheidet sich für letzteres; vgl. auch ebd., S.50. Nur Wautier, Textes gnostiques, S. 123, hat sich für die Übersetzung mit „Salböl“ („le chrême“) entschieden.

³⁴⁴ Siehe oben 1.4.3.2.

³⁴⁵ Vgl. Schenke, Philippus, S. 373–374. Schenke legt überzeugend dar, dass „der Sohn des Brautgemachs“ in #66 durch das Hochzeitsgleichnis Mt 22,1–14 motiviert sein könnte; im vorausgehenden Abschnitt #65 weist in p. 67,1 (Schenke 42) die Formulierung „die äußerste Finsternis“ (πικάκη ετ[ριπληθο]λ) möglicherweise auf „die äußere Finsternis“ (τὸ σκότος τὸ ἔξωτερον) aus Mt 22,13, in welche der geworfen wird, der beim Hochzeitsmahl keine passende Kleidung trägt. Der „Sohn des Braut-

So wie das „Brautgemach“ alle Rituale zusammenfasst, so kann auch „Licht“ den Gewinn des gesamten Rituals benennen.³⁴⁶ Die Zusammenstellung von „Licht“ und „der Sohn des Brautgemaches“ (πώμα της Ήπινγηφων), die in #66 begegnete, findet sich auch ganz am Ende des EvPhil, im Abschnitt #127. Dort wird das „Licht“ in einen weiteren sakramentalen Rahmen gestellt.

#127a

- * Wenn einer zum Sohn des Brautgemachs (ηγιηφων) wird, wird er das Licht empfangen.
- * Wenn einer es nicht empfängt, solange er an diesen Orten ist, kann er es an dem anderen Ort nicht empfangen.
- * Wer jenes Licht empfangen wird, wird nicht *gesehen* werden, noch kann er *festgehalten* werden. Und niemand kann einen solchen belästigen, nicht einmal, wenn er (noch) in der Welt (κόσμος) wandelt, und erst recht nicht, wenn er die Welt (κόσμος) verlässt.³⁴⁷

Die Aussage des Abschnitts ist verglichen mit #66 insofern variiert, als hier der Empfang des Lichts nicht die Voraussetzung dafür ist, „Sohn des Brautgemachs“ zu werden, sondern umgekehrt, wer „Sohn des Brautgemachs“ wird, „empfängt“ (ξι) das Licht. In #127a beschreibt „Sohn des Brautgemachs“ ohne Zweifel einen Zustand dieser Welt. Vor dem Tod, „an diesen Orten“ (der Welt), muss diese Sohnschaft erworben werden. In Anspielung auf die, in gnostischen Texten breit belegte „Himmelfahrt der Seele“ hat das im Brautgemachritual empfangene

gemachs“ in #66 wäre demnach lediglich die Kontrastfigur zum Verworfenen aus #65 und meint dann schlicht jeden Teilnehmer am himmlischen Hochzeitsmahl; ebd., S. 374: „Hinsichtlich der Frage, von *welchen* Sakramenten, bzw. *wie* von ihnen in unserem Abschnitt die Rede sei, würde das übrigens bedeuten: nur von den eröffnenden Riten der Taufe und der Salbung, *aber* insofern als sie die Zulassung zu der als Hochzeitsmahl verstandenen Eucharistie sind.“ Abgesehen von der Verbindung der Abschnitte #65 und #66 über das Gleichnis Mt 22 mag auch die Stichwortassoziation himmlisches „Feuer“ in #66 als Kontrast zum „Feuer“ als Strafart in #65 eine Rolle gespielt haben, so Borchert, Analysis, S.257.

³⁴⁶ οὐοειν kommt in 18 Abschnitten des EvPhil vor: ##10a, 11a, 23c, 26b, 56, 66, 75, 77, 95b, 106, 113, 115, 122a, 125a, 125b, 126c, 127a, 127b und die Verbindung Ρ οὐοειν = „leuchten“ in zwei: #82a und #126c. Abgesehen von #66 ist das Licht ausdrücklich auch in #75 und #95b mit der Salbung verbunden; in #77, #106, #125ab, #126c und #127ab steht es im Zusammenhang des himmlischen „Brautgemachs“.

³⁴⁷ NHC II p. 86,4–12 : ερψα οὐα φωπε τῷμηρε ἡπιγηφων ϕναχι τῷπογοειν. ΕΤῇ οὐα κίτι εψῆεεινα ϕναψχιτὶ αὶ τῷκενα. πεταχι πογοειν ετῆναγ σεναλαγ αὶ εροψ οὔτε σεναψεναλατε αὶ τῷοψ. αγω ήπι λαλαγ ηαψκυλλαγ τῷαει τῷεεινεινε και εψῆ πολιτεγεθαλ շի πκοσμος αγω οι εψψαει ερολ շի πκοσμος (Schenke 78; Übers. 79); zur Übers. vgl. Schenke, Philippus, S. 517.

„Licht“ offenbar den Zweck, die Seele des verstorbenen Gnostikers vor dem Zugriff behindernder Mächte zu bewahren, indem es sie unsichtbar und unangreifbar macht.³⁴⁸

Irenäus berichtet in haer. I 21,5 über ein ‘Sterbesakrament‘ einiger Gnostiker, das die Form einer Salbung, vielleicht auch einer Taufe gehabt zu haben scheint. Die Häupter der Sterbenden seien „an der Grenze zum Tod“ (ad finem defunctionis) mit „Olivenöl“ (oleum) oder einer „Salbe“ (unguentum) und Wasser übergossen worden, um sie gegen „die Archonten und die Mächte“ zu wappnen.³⁴⁹ Da nun im EvPhil „Licht“ mehrfach im Zusammenhang der Salbung zu finden ist und „Licht“ den Aufstieg der Seele sichert, kann man erwägen, ob #127a nicht mit der Salbung Sterbender in haer. I 21,5 in Verbindung zu bringen ist. Eine Überprüfung der Texte stützt diese Annahme jedoch nicht. Tatsächlich deutet im EvPhil nichts darauf hin, dass es sich beim Empfang des Lichtes um ein besonderes Ritual der Sterbenden handelte. Ausdrücklich erklärt der Philippusevangelist in #127a, das Licht aus dem Brautgemach rette den Gnostiker nicht nur, „wenn er die Welt verlässt (εξωθει εβολ ȝη πικοσμος)“, sondern „der Sohn des Brautgemachs“ wird bereits bewahrt „wenn er (noch) in der Welt (ȝη πικοσμος) wandelt.“³⁵⁰ Für ein reines Sterbesakrament wäre diese Aussage befremdlich, da der Gnostiker den im Sakrament geschenkten Schutz ja offenbar bereits in dieser Welt nützen soll.

Im Abschnitt #61 wird dem „abbildlichen Brautgemach“ (πιγμφωη πιγκονικοс) die Kraft zugeschrieben, „den Bräutigam“ (πιγμφиос) und „die Braut“ (πιγμфи) zu vermitteln und so dagegen zu schützen, von weiblichen und männlichen Dämonen „festgehalten“ (εμαշте) zu werden.³⁵¹ Mit Blick auf Irenäus’ Bemerkung über eine gnostische

³⁴⁸ Vgl. Bousset, Himmelsreise, S. 154.

³⁴⁹ Iren., haer. I 21,5 (Rousseau 304,87–94). Wie Thomasssen, Spiritual Seed, S. 352, Anm. 40.364.412, ausführt, handelt es sich hier wohl nicht, wie Irenäus glauben machen will um ein Ritual, das von einigen Gnostikern alternativ zur Taufe (und Salbung), also anstelle der Initiation gefeiert worden wäre. Das geschilderte Ritual war vermutlich vielmehr eine Erinnerung oder Erneuerung der Taufe im Angesicht des Todes. Die Markosier waren nach Iren., haer. I 13,6 (202,111–112.202,104–105) der Meinung „durch die Erlösung“ für die Richter „ungreifbar und unsichtbar“ (ἀκρατήτους καὶ ἀοράτους) geworden zu sein; würden sie dennoch aufgehalten, könnten sie durch eine Gebetsformel an ihre Mutter, also die ‘untere Sophia‘, (202,14–204,123.203,107–204,116) und mit deren tarnendem „homerischen Helm des Hades“ (204,123–125.204,116–118) entkommen; vgl. dazu Förster, Marcus Magus, S. 151f. Weitere Beispiele aus NHC, anderen gnostischen Texten oder der mandäischen Literatur ließen sich hier anfügen.

³⁵⁰ Vgl. Schenke, Philippus, S. 517.

³⁵¹ #61a: NHC II p. 65,1–12 (Schenke 40; Übers. 41).

Salbung in haer. I 21,5 hatte Gaffron auf der Grundlage der Textstücke #127 und #61 das „Brautgemach“ (*νύμφων*) als gnostisches Sterbesakrament deuten wollen.³⁵² Auch in der Aussage #61a ist es aber keinesfalls so, dass „Bräutigam“ und „Braut“, die dort „aus dem abbildlichen Brautgemach heraus“ empfangen werden, die „unreinen Geister“ allein beim endgültigen Aufstieg der Seele nach dem irdischen Tod bannen.³⁵³ Es ist vom Zusammenhang der Textstücke #61a bis #61d und #62 her viel eher nahe liegend, an Dämonen zu denken, die auch in dieser Welt wirken. Wenn der Philippusevangelist sich in #61d über Leute äußert, „die [sagen:] ‘Wir sind Gläubige’“, obwohl sie ein „unreiner Geist“ (*πνῖα πλάκαθαρτον*) belästigt (*ρκολλα*), so muss es sich doch um eine Belästigung während des irdischen Lebens handeln.³⁵⁴ In #61c wird dem, „der herauskommt aus der Welt (*κόσμος*)“ und „nicht länger festgehalten (*εναχτε*) werden kann auf Grund dessen, dass er in der Welt war“, zugestanden, er sei „erhaben über die Begierde des [un]d (über) die Furcht“ und er sei „überlegen dem Neid“.³⁵⁵ Dies hat vor allem für das irdische Leben einen Sinn, und tatsächlich wird in #62 die bereits zitierte asketische Regel angefügt: „Du sollst dich vor dem Fleisch nicht fürchten, du sollst es aber auch nicht lieben!“³⁵⁶ Das Zurücklassen der Welt, das in #61c gefordert wird, scheint nicht, oder zumindest nicht ausschließlich, als Umschreibung für den physischen Tod gemeint zu sein, sondern als Abkehr von einer bestimmten ‘fleischlichen’ Lebensart.³⁵⁷ Die unmittelbaren Kontexte beider Abschnitte, #127 und #61 machen deutlich, dass in dieser

³⁵² Vgl. Gaffron, Studien, S. 217–219. Zustimmend Quispel, Rezension zu Gaffron, S. 153; Rudolph, Response, S. 238; Helderma, Anapausis, S. 296. Zur Kritik an Gaffron vgl. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik, S. 594–596.

³⁵³ Zum Empfang von „Bräutigam“ und „Braut“ vgl. Schenke, Philippus, S. 352: Schenke stellt fest, dass üblicherweise der Gnostiker selbst „Braut“ der Engel ist (#26b); wenn hier nun der Gnostiker „den Bräutigam“ zusammen mit „der Braut“ empfangen soll, so müsste der Gnostiker ja sich selbst empfangen; Schenke bietet für dieses Problem verschiedene Lösungsvorschläge an. Auch Schenke, Philippus, S. 350 interpretiert den Abschnitt #61a jedenfalls als eine Aussage über die Befindlichkeit in dieser Welt.

³⁵⁴ NHC II p. 65, 35–66,4 (Schenke 40; Übers. 41).

³⁵⁵ NHC II p. 65,27–30 (Schenke 40). Ursprünglich war zwischen „Furcht“ und „Neid“ noch ein viertes Laster genannt worden, über das der, der die Welt verlassen hat, „Herr“ wird; vgl. Schenke, Philippus 357.

³⁵⁶ NHC II p. 66,4–6 (Schenke 40). Schenke, Philippus, S. 355–359 interpretiert #61c ausschließlich als Aussage über den Seelenaufstieg.

³⁵⁷ In einem umfassenderen Sinne, jenseits einer ‘Ortsangabe’, wird „Welt“ (*κόσμος*) m. E. auch in anderen Abschnitten gebraucht: z. B. in #10b (NHC II p. 53,21–22; Schenke 18; Übers. 19): „... die erhaben sind über die Welt, sind unauflöslich,...“ oder in #112 (p. 78,20–21; Schenke 66; Übers. 67): „... Ihr aber, die ihr mit dem Sohn Gottes verbunden seid, sollt nicht die Welt lieben, ...“

Welt durch den Kanal des Sakraments etwas vom außerweltlichen Heil in diese Welt hereingeholt werden kann.

Es ist nicht der alleinige Zweck der sakralen Vermittlung des Lichts, den künftigen Aufstieg der Seele zu sichern, doch sicherlich der wesentliche. Auch in den Abschnitten #77 und #106 bewirkt der Empfang des Lichte, dass die Seele von den Mächten nicht gesehen und nicht festgehalten werden kann. Die beiden Stichworte „sehen“ (*ναγ*) und „festhalten“ (*εμαρτε*), die in #77 und #106 wie in #127a begegnen, verweisen wieder auf den „Topos von der ‘Himmelfahrt’ des Gnostikers“.³⁵⁸ Nach #77 wird man „das Licht anziehen im Mysterium in der Vereinigung“ (*ζητινυστηριον ζηπωστρ*), das identisch dem „Brautgemach“ ist, wie oben in 1.4.3.2. bereits ausgeführt wurde. Da beidemale, in #77 und in #106, gesagt wird, das Licht werde „angezogen“, mag man sich auch hier vorstellen, es sei von einer Salbung die Rede. Das Bild der Bekleidung könnte eine Anspielung auf eine Salbung enthalten, da ja die Salbe wie ein Kleid den Körper bedeckt.

Eine Salbung, die Licht vermittelt, scheint auch in #95b Gegenstand zu sein, denn dort wird „der, der gesalbt ist (*πενταγτος*)“ als einer bezeichnet, der „die Auferstehung, das Licht (*πογοει*) und das Kreuz“ besitzt.³⁵⁹ Auch hier ist „Licht“ als etwas Außerweltliches verstanden, das durch eine „Salbung“ in dieser Welt vermittelt werden kann. Die Aussage wird kaum im übertragenen Sinne eine himmlische Salbung meinen, sondern muss auf eine in der Welt vollzogene, vielleicht rituelle Salbung gedeutet werden, da „das Kreuz“, wie Schenke richtig beobachtet hat, schlecht zu einer Beschreibung der endzeitlichen Heilwirklichkeit, zum „Heil selbst“, passen würde. Selbst in #125a, wo ein kosmisches Kreuz im Eschaton erscheint, hat dieses Kreuz die Funktion einer Barriere, die zwar das „Göttliche“ das mit Irdischem vermischt ist, unter seinen Flügeln birgt, aber es auch vom Eintritt in das Allerheiligste ausschließt.³⁶⁰ Schenke sieht daher die merkwürdige Triade „Auferstehung“, „Licht“ und „Kreuz“ in #95b als das an, „was

³⁵⁸ Schenke, Philippus, S. 409 (zu #77). Zu #106 verweist Schenke, ebd., S. 468 auf den „wohlbekannten Topos gnostischer Weltanschauung (vom ungehinderten postmortalen Aufstieg des Erlösten in seine Lichtheimat)“. Vgl. Bousset, Himmelsreise, S. 154.

³⁵⁹ NHC II p. 74,18–20 (Schenke).

³⁶⁰ Vgl. NHC II p. 84,29–85,5 (Schenke 76; Übers. 77).

der Gnostiker für den postmortalen Seelenaufstieg braucht“, das heisst als das, was ihm im Ritual übermittelt wird.³⁶¹ Sowohl die Auferstehung als auch das Licht sind im EvPhil Voraussetzungen der endgültigen Rettung. Der Aussage in den Abschnitten #21, #63c und #90a zufolge muss die Auferstehung ja in dieser Welt erworben werden.

Freilich ist auch aus #95b nicht abzuleiten, dass ausschließlich die Salbung Zugang zur rettenden Heilswirklichkeit eröffnet, ebensowenig wie das Bild der „Kleidung“ einen exklusiven Bezug auf die Salbung enthält. Dem Abschnitt #23b zufolge gewährt auch das eucharistische „Fleisch“ und „Blut“ Jesu nicht nur „Nahrung“ und „Trank“, sondern erklärtermaßen auch „Kleidung“. Wenn auch der Gemeinde des EvPhil vielleicht in besonderer Weise an der Salbung gelegen war, so wird man doch gleichzeitig sagen können, dass es letztlich das gesamte Ritual des Brautgemachs ist, also die Gesamtheit der in der Gemeinde vollzogenen Sakramente, durch die dem Teilnehmer des Rituals „das Licht“ vermittelt wird. Die „Vereinigung“, welche #77 zufolge mit dem Licht bekleidet, geschieht eben auch in der Eucharistie, wie die Bitte um Vereinigung innerhalb des Eucharistiegebets in #26b beweist.

Im Rahmen der hier gestellten Frage nach der Materie im Sakrament ist es von besonderer Bedeutung, dass das in der Salbung und der Gesamtheit der anderen Rituale gewährte „Licht“ dasselbe Licht ist, wie dasjenige, zu dem der Gnostiker nach seinem Tod zurückkehren wird. Irdisches Abbild und himmlisches Geschehen sind in der Sichtweise des Philippusevangelisten so weit identisch, dass im Sinne der gegenwärtigen Auferstehung beim Vollzug des Sakraments die Erlösung schon anwesend ist und der Sakramentsempfänger in dieser Welt bereits „Sohn des Brautgemach“ wird. Die letzten Worte des EvPhil, auf welche nur noch der vom Schreiber daruntergesetzte Titel folgt, schildern in #127b das Ziel der Endzeitereignisse als „Licht, das heilig ist“ (ογειν εργαλα): Der Gnostiker, der „die Wahrheit schon (ηλι) in den Abbildern empfangen“ hat und dem die „Welt... zum Äon geworden“ ist, „ihm allein“ ist der Äon bereits „sichtbar“, indem der Äon, wie der abschließende Umstandssatz erklärt, „verborgen“ ist „nicht in der Finsternis und der Nacht, sondern indem er verborgen ist in einem vollkommenen Tage und einem Licht, das heilig ist.³⁶² Nach

³⁶¹ Schenke, Philippus, S. 448.

³⁶² NHC II p. 86,12–18: ηλι αφι πταληθεια 2η πηκωη. πικονος αφωπε πηκωη.... αγω εψιοοι πτεειχε φογον ιεροι ηαφ ογααφ. εψηηηι αη 2η πικακε ηη

#125b wird sich schließlich „das vollkommene Licht (πονοειη πτερειον) über [j]eden ergießen“, und zwar „dann“ (τότε), wenn das in #125a erwähnte verborgene „Schlafgemach“ (κριτων) der Endzeit sich enthüllt. Wenn sich das Schlafgemach „enthüllt, dann ... wer[den] alle, die sich in ihm befinden [die Sal]bung ([χρι]σμα) [empfangen].³⁶³ Ganz offensichtlich handelt es sich hier um ein himmlisches Pendant der in der Welt vollzogenen Salbung. Im Bild des Lichtes sind Pleroma und Welt als Urbild und Abbild aufeinander bezogen. Im Ritual ist das himmlische Urbild tatsächlich in verhüllter Weise gegenwärtig.

2.3.2.4. „Innen“ und „außen“—„oben“ und „unten“ (M. L. Turner zu #25) Das Modell einer zweifachen Realität, das in #25 für die Sakramentsdiskussion des EvPhil nutzbar gemacht wird, mag anhand der besprochenen Textstücke bereits hinreichend klar geworden sein. Da es sich, wie auch die Interpretation von #26 zeigen wird, um ein Grundmodell des Philippusevangelisten handelt, ist es sinnvoll, zur Vertiefung des bereits Dargestellten einige weitere Texte einzubeziehen. Eine interessante Perspektive eröffnet die Beobachtung, die Martha Lee Turner zu #25 gemacht hat.

M.L. Turner spürt im EvPhil Material auf, das aus anderen Traditionen übernommen sein könnte, und macht in diesem Zusammenhang auch auf Verbindungen zum Thomasevangelium und den Thomasakten aufmerksam. Insbesondere lenkt sie den Blick auf die ungewöhnliche Vorstellung vom „Wasser im Wasser“ und „Feuer im Salböl“ aus #25. Turner erkennt darin ein Modell zur Erklärung sakramentaler Wirkungsweise („sacramental functioning“), welches auch einigen epikletischen Gebeten der Thomasakten zugrundliege.³⁶⁴ In ActThom. 52 begegne identisch „the idea of a heavenly counterpart to the earthly water used in a ritual“. In diesem Kapitel der Thomasakten wird von einem Heilungsritual des Apostels berichtet: Die Hände eines jungen Mannes,

τογῳη αλλα εὐχηπ οῆπιογζοογ πτελειον ηη ογοειη ερογαα. (Schenke 78); vor ογοειη ist mit der Anmerkung bei Schenke eine Haplographie aus ογογοειη anzunehmen. Zum „Licht“ als jenseitige Erfüllung vgl. Schenke, Philippus, S. 519.

³⁶³ NHC II p. 85,25–26 (Schenke 76); vgl. #125a = NHC II p. 85,21–22 (Schenke 76): „Das Schlafgemach ist verborgen (πικοιτων λε ϕρηп)“.

³⁶⁴ Vgl. Turner, Gospel, S. 208–215. Die Gebete in den Thomasakten sind sehr wahrscheinlich älteres liturgisches Gut und nicht vom Verfasser-Kompilator der ActThom ad hoc erfunden; vgl. dazu Meßner, Eucharistie, S. 503f.

der seine Geliebte getötet hatte, vertrockneten, als er versuchte, an der Eucharistie teilzunehmen.³⁶⁵ Thomas lässt sich daraufhin Wasser bringen, betet über das Wasser und fordert dann den Jüngling auf, seine Hände in diesem Wasser zu waschen, worauf sie augenblicklich wieder gesund werden. Das Gebet, das Thomas über dem Wasser spricht, ruft in Form einer Epiklese³⁶⁶ eine himmlische Kraft in das Wasser herab:

Kommt Wasser von den lebendigen Wassern,
das Seiende von dem Scienden her, uns gesandt;
Ruhe, die von der Ruhe her uns gesendet wurde;
Kraft der Rettung, die von jener Kraft kommt, die das All besiegt und
ihrem eigenen Willen unterordnet—
komm und wohne in diesen Wassern, damit ihnen die Gabe des Heiligen
Geistes vollkommen mitgeteilt werde!³⁶⁷

Aus der Perspektive späterer Texte erwartet man, dass das Gebet an Gott oder an Jesus gerichtet wird, doch der Inhalt des Gebetes in ActThom. 52 ist nicht die Bitte, Gott möge die „Gabe des Heiligen Geistes“ senden, sondern Thomas wendet sich unmittelbar an ein himmlisches Wasser, das „von den lebendigen Wassern her“ ($\alpha\pi\circ\tau\omega\dot{\nu}\delta\alpha\tau\omega\tau\omega\zeta\omega\tau\omega\tau\omega$) kommen und in „diesen“, also den irdischen Wassern, Wohnung nehmen möge: „komm und wohne in diesen Wassern“ ($\varepsilon\lambda\theta\dot{\epsilon}\kappa\dot{\alpha}\sigma\kappa\gamma\eta\omega\sigma\omega\dot{\epsilon}\nu\tau\omega\zeta\delta\alpha\tau\omega\tau\omega\tau\omega$).³⁶⁸ Der Heilige Geist wird vollkommen mitgeteilt, indem das himmlische Wasser sich mitteilt. Turner nennt diese Form der Epiklese „exemplar epiclesis“, da das Gebet an das himmlische Exemplar derjenigen Materie gerichtet wird, auf welche die himmlische Kraft herabgerufen werden soll.³⁶⁹ Selbst in der jüngeren syrischen Version der ActThom, die deutlich in Richtung der Orthodoxie bearbeitet worden ist, hat sich an dieser Stelle die Gebetsanrede an ein

³⁶⁵ ActThom. 51 (Bonnet 167,4–168,9).

³⁶⁶ Vgl. Turner, Gospel, S. 209. Zur allgemeinen Erklärung des Begriffs „Epiklese“ als „Anrufung“ oder „Herbeirufung“ vgl. Laager, Art. Epiklese, Sp. 577. Zur „Epiklese“ im engeren Sinn siehe unten 3.4.1.

³⁶⁷ ActThom. 51 (Bonnet 168,15–21; Übers. Drijvers 325).

³⁶⁸ Die Aufforderung „Komm“ stellt die ältere Form der syrischen Epiklese gegenüber der Form „sende“ dar, vgl. Winkler, Nochmals zu den Anfängen der Epiklese, S. 218–219; dies., Weitere Beobachtungen, S. 196, die im Maranatha-Ruf in Did 10,6 (Schöllgen 126,2) einen Vorläufer der Epiklese erkennst; zur Formel „maranatha“ vgl. Brock, Invocations, S. 379–380). Laager, Art. Epiklese, Sp. 588 will den Zusammenhang von Maranatha-Ruf und (Namens-)Epiklese bestreiten.

³⁶⁹ Turner, Gospel, S. 209.

himmlisches Wasser erhalten, auch wenn am Ende Jesus etwas unvermittelt als eigentlicher Adressat des Gebetes eingeführt wird.³⁷⁰

Vergleichbare Epiklesen, zumindest im griechischen Text, erkennt Turner noch in den Ölepiklesen ActThom. 121 und 157. ActThom. 121 erzählt von der Taufe der Mygdonia, der Frau eines nahen Verwandten des indischen Königs, bei welchem sich Thomas aufhält. Vor der Taufe erhält Mygdonia eine Salbung, bei der Thomas betet. Die himmlische Kraft wird in der griechischen Fassung des Gebets zwar nicht auf das Öl, sondern auf die zu salbende Mygdonia herabgerufen, aber auch hier ist die Vorstellung eines himmlischen „Exemplars“ des Öls im Hintergrund erkennbar.³⁷¹ Wie in ActThom. 52 das Wasser, so ist es hier das Öl, das angeredet wird („Heiliges Öl, ... Möge deine Kraft kommen...“).³⁷² Erst in der syrischen Fassung ist diese Anrede, wie Turner annimmt, sekundär durch die Einfügung von „Jesus“ verschärft worden.³⁷³ Auch ActThom. 157 wendet sich zunächst direkt an das Olivenöl, über welchem Judas Thomas betet, um damit Vazan, den Sohn des Königs und dessen Anhang zu salben.³⁷⁴ Das Gebet beginnt mit der Anrede „Frucht, schöner als alle anderen Früchte,...“ Wenn im Folgenden diese Frucht als „Kraft des Holzes“ bezeichnet wird, die die Menschen „anziehen“ sollen, und weiter von den „Blättern“ dieser Frucht die Rede ist, so können darin Hinweise auf die Verwendung von Olivenöl gesehen werden.³⁷⁵ Die Anrede an das Öl wird dann allerdings auch hier durch eine Anrede an Jesus abgelöst: „Jesus, es komme <deine> sieghafte Kraft...“. Es ist mit Turner durchaus denkbar, dass in ActThom 157 Reste einer „exemplar epiclesis“ erkennbar sind, die

³⁷⁰ Vgl. Turner, Gospel, S. 209–210, die die Übersetzungen des griechischen und des syrischen Textes in zwei Spalten nebeneinanderstellt. Auch Klijn, Acts, S. 247 bemerkt zur Schlusspassage dieser Epiklese: „The gr. (greek; HS) is better.“ Zum Adressaten der syrischen Epiklesen vgl. Winkler, Nochmals zu den Anfängen der Epiklese, S. 217.219–220 und dies., Weitere Beobachtungen, S. 196–197, die von einer typischen „Oszillation“ der frühen syrischen Epiklesen zwischen der Anrede des Geistes und des Messias spricht.

³⁷¹ Nur in der syrischen Fassung handelt es sich um ein Gebet über dem Öl; dazu Winkler, Weitere Beobachtungen, S. 190: „die in der griechischen Version bezeugte Epiklese über die Person stellt gegenüber der Invokation über das Salb-Öl wohl die ältere Schicht dar.“

³⁷² ActThom. 121 (Bonnet 230,23–231,5; Übers. Drijvers 350).

³⁷³ Vgl. Turner, Gospel, S. 211; Winkler, Weitere Beobachtungen, S. 191; Klijn, Acts, S. 284–285.

³⁷⁴ ActThom. 157 (Bonnet und 266,10–267,11; Übers. Drijvers, 363). Vgl. Turner, Gospel, S. 212.

³⁷⁵ Vgl. Klijn, Acts, S. 300.

durch die spätere Bearbeitung getilgt wurde. Turner vermutet, dass die Wasserepiklese aus ActThom 52 nur deshalb der orthodoxen Zensur entgangen ist, weil die Nische eines randständigen Heilungsrituals sie bewahren konnte. Die Epiklesen über dem präbaptismalen Öl, die im Zentrum des Interesses standen, mussten der veränderten Theologie angepasst werden.³⁷⁶

Nimmt man die von Turner aufgezeigte Parallele aus den Thomasakten ernst, so hätte man über das vom Philippusevangelisten Mitgeteilte hinaus davon auszugehen, dass Wasser und Öl nicht generell himmlisches Wasser und Öl in sich tragen, sondern nur, insofern sie Taufwasser und Öl der sakramentalen Salbung sind. Der Text #25 lässt dies durch die einschränkende Wendung in Zeile 25–26 „es gibt einige“ (ογκι 2οεινε) erkennen.³⁷⁷ In dieser Weise kommentierte auch Gaffron das Textstück #25: „So sind auch Wasser und Salböl sichtbare, offene Dinge, aber in ihnen ist das Verborgene gegenwärtig, das ihr eigentliches Wesen ausmacht und sie mit Kraft, gnostisch: Pneuma, anfüllt, die sie von sich aus nicht haben.“³⁷⁸ Gaffron nimmt also einen Akt der Übertragung himmlischer Kraft für #25 an, wenn er feststellt, dass Wasser und Öl diese Kraft „von sich aus nicht haben“. Wie und wodurch diese Übertragung vorzustellen ist, bleibt offen. Ein epikletisches Gebet ähnlich den Gebeten der Thomasakten wäre für die Gemeinde des EvPhil von #25 her zwar denkbar, allerdings fehlt ein positiver Beleg. Turner geht davon aus, dass das Textstück #25 eine ältere Vorform der von ihr für die ActThom herausgestellten Epiklesenform sein könnte.³⁷⁹ Die Frage, ob im EvPhil vielleicht tatsächlich Anspielungen auf eine Liturgie vorliegen, die epikletische Gebete enthalten haben könnte, wird in Kapitel 3.4. noch einmal aufgegriffen werden.

³⁷⁶ Vgl. Turner, *Gospel*, S. 212. Auch in ActThom. 133 (Bonnet 240,6–12,13–15) wird zunächst das Brot im Gebet angesprochen („Ἄρτον ζωῆς ὃν οἱ ἐσθίοντες ἔφθαρτοι διαμείνωσιν...“), es ist dann aber die „Kraft“ (δύναμις), die auf das Brot herabkommen soll.

³⁷⁷ Vgl. Sevrin, *Pratique et doctrine*, S. 205, Anm. 2: „ογκι 2οεινε introduit une exception particulière“.

³⁷⁸ Gaffron, *Studien*, S. 164; tatsächlich will Gaffron im Gebetsstück aus #26b den Hinweis auf eine Epiklese erkennen. Anrich, *Mysterienwesen*, S. 98 bezeichnet diese Form der Epiklese als typisch gnostisch: „Eben dies hat im Gnosticismus statt, sofern sich die Kräfte der obern Welt vermöge der ἐπίκλησις auch den Tauf- und Abendmahlselementen mitteilen; so werden diese zu Vehikeln übernatürlicher Kräfte, die auf diese Weise den Menschen applicirt werden.“

³⁷⁹ Vgl. Turner, *Gospel*, S. 215.

Turner nennt das aus den Thomasakten erhobene Sakramentsmodell „sacramental exemplarism“ und findet es im EvPhil über #25 hinaus unter anderem auch in den Textstücken #66, #67 und #69a.³⁸⁰ Der Abschnitt #66 ist oben bereits als Parallel zu #25 herangezogen worden und der mehrfach zitierte Abschnitt #67 formuliert das sakramentale Prinzip des EvPhil, wonach die Wahrheit in der Welt nur in „Symbolen und Bildern“ erfasst werden kann. Offenbar liegt dem sakumentalen Konzept des Philippusevangelisten die Vorstellung zugrunde, dass die sichtbaren Dinge der materiellen Welt ein spiegelbildliches Gegenstück in der unsichtbaren Welt haben. Im Erlösungsgeschehen können die sichtbaren Dinge mit den unsichtbaren verbunden werden, so dass sie als Bilder des Unsichtbaren das Unsichtbare transportieren. Turner hat nun vermutlich Recht, wenn sie auch den Abschnitt #69a in diesen Zusammenhang stellt.

#69a

[D]es[wegen] s[ag]te er: ‘Ich bin gekommen, um [das Unt]ere gleich dem Obe[ren] und das Äu[ß]ere gleich dem In[neren] zu machen; [und, um] sie an je[nem] Orte [zu verei]nigen, [wirke ich an die]sen Orten’—durch Symbole und Bilder].³⁸¹

Bedauerlicherweise gehört der Abschnitt #69a zu denjenigen Texten, die von den Beschädigungen am unteren Blattrand betroffen sind. Die zitierte Übersetzung Schenkes beruht auf umfangreichen Ergänzungen, die Schenke aber zum großen Teil bereits früh vorgetragen hat und die wenig später von Wilson und Borchert akzeptiert worden sind.³⁸²

³⁸⁰ Des Weiteren noch #72; vgl. Turner, Gospel, S. 212–215.

³⁸¹ NHC II p. 67,30–35: [ετεί πα]ει π[εχ]αq κε αει ετραειρε [πηα πιαμπι]τηηθε πηαπισαι[τπε αγω πα πιαν]βολ πθε πηα πι[αηζογη αγω ετρα2οτ]ρογ πηια ετη[ηαγ εειργωρ 2η πε]ειηα 2ηη 2ηηηγ[ηος πη 2ηηικωη] (Schenke 44; Übers. 45). Vgl. Till 78: statt αει in 67,31 ist αιεi („ich bin gekommen“) zu lesen. Am Anfang des Abschnitts, in der Mitte der Zeile 30 hatten Leipoldt/Schenke, Koptisch-gnostische Schriften, S. 51 und Krause, Rezension zu Till, S. 176 zunächst [τηο]ειc ergänzt, neuerdings ergänzt Schenke, Philippus, S. 383 [ετεί πα]ει („Des-wegen...“). Die Facsimile-Ausgabe, S. 79 erlaubt, den waagerechten Balken des π aus πεχαq zu erahnen und davor zwei Punkte am oberen Zeilenrand, die tatsächlich zu einem ε und einem ι gehört haben könnten.

³⁸² Vgl. Leipoldt/Schenke, Koptisch-gnostische Schriften, S. 51; Schenke, Philippus, S. 383–385; Wilson, Gospel, S. 132; Borchert, Analysis, S. 267.270. Mehr oder weniger ähnlich ergänzen auch Kasser, L’Evangile, S. 411 und Bibliothèque, S. 87; Wautier, Textes gnostiques, S. 121–122; Layton, Gnostic Scriptures, S. 341; De Catanzaro, Gospel, S. 51.

Erleichtert wurden die Ergänzungen im ersten Satz durch die im EvPhil folgenden, gut erhaltenen Abschnitte #69cde am oberen Rand der Rückseite des Papyrusblattes, wo ebenfalls die Gegensatzpaare „innen-aussen“ und „oben-unten“ im Zentrum stehen. Zur Rekonstruktion konnte zudem eine Parallelie von außerhalb herangezogen werden, nämlich das sehr ähnliche Logion 22 des EvThom, mit welchem auch M. L. Turner #69a vergleicht: „Wenn ihr zwei zu einem macht und wenn ihr das Innere wie das Äußere macht und das Äußere wie das Innere und das Obere wie das Untere,... dann werdet ihr eingehen [in das Königreich].“³⁸³ Wie im EvThom ist der Sprecher des Logions wohl auch im EvPhil der auf Erden erschienene Erlöser.³⁸⁴

In Abschnitt #69a geht es ähnlich dem zitierten Logion aus EvThom offenbar darum, dass der Dualismus von Welt und Himmelreich, von materiellem Äußeren und immateriellem Inneren überwunden werden soll.³⁸⁵ Die „an diesen Orten“ (ἐν ταῖς οἰκίαις), also in der Welt weilende Seele ist von ihrem himmlischen Engel getrennt. Das Ziel der Erlösung ist die Wiedervereinigung „an jenem Ort“ (ἐπι τῇ αἰώνιᾳ τοπῷ), jenseits der Welt. Die Beschreibung des erwarteten Heils als Vereinigung ist oben, im Zusammenhang der Überlegungen zu #74 schon zur Sprache gekommen.³⁸⁶ Anders als im EvThom werden im EvPhil solche Bilder aber auch auf das Konzept der Sakramente angewendet. Wie wenige

³⁸³ EvThom 22,4.7 (Bethge 526; Übersetzung ebd.); vgl. 22,4: πεκψε μῆτε ηαγ^η χε^η γοταν ετετῆψαρ^η πσηαγ^η ογα^η αγω^η ετετῆψαρ^η πса^η ηρογη^η πθε^η πпса^η ηвол^η αγω^η πса^η ηвол^η πθе^η πпса^η ηрори^η αγω^η πса^η ηтпе^η πθе^η πпса^η ηтти^η. Dazu Turner, Gospel, S. 213–214; Grant, Two Gospels, S. 5; Gärtner, Theology, S. 222. Zur Bewertung von „Innerem“ und „Äußerem“ vgl. auch ExAn (NHC II p. 131,19–27; Kulawik 42).

³⁸⁴ Dies legt vielleicht auch der Kontext nahe; Subjekt des vorangegangenen Abschnitts #68 ist „der Herr“ (NHC II p. 67,27; Schenke 44).

³⁸⁵ Eine Reihe von Parallelen nennt Ménard, L'Évangile, S. 188. Ein weiterer interessanter Text zur Überwindung der Gegensätze findet sich in NHC VI,2 in der Schrift Bronte, p. 20,18–25 (MacRae 250; Übers. Plisch 465): „Denn der, der in euch ist (**πετ-**
-**πιετῆσανθοῦν**), ist der, der außerhalb von euch ist (**πετῆπετῆσανθούλ**). Und der,
der außerhalb (**πέσανθολ**) von euch gestaltet—innerhalb von euch (**πετῆσανθοῦν**) hat
er sich ausgebildet. Und das, was ihr außerhalb von euch (**πετῆσανθούλ**) seht, das
seht ihr innerhalb von euch (**πετῆσανθοῦγ**). Es ist sichtbar (**χογονή εών**)—und ist
eure Umhüllung (**ῷρα**).“ MacRae 251 übersetzt unpersönlich; „For what is inside of
you is what is outside of you...“; vgl. Plisch 465, Anm. 26. MacRae 251 vermerkt in
der Fußnote zu dieser Stelle als Parallelen: Lk 11,40; ActThom. 147; EvThom 22 und
EvPhil #69d. Zu Bronte in 'gnostischem' Kontext vgl. Böhlig, Bedeutung, S. 174f.

³⁸⁶ Siehe oben 1.4.3.2. Zur Interpretation von #69a in dieser Richtung vgl. Wilson, Gospel, S. 133; Borchert, Analysis, S. 268; Schenke, Philippus, S. 385.

Zeilen darüber in Abschnitt #67, so scheint auch in #69a deutlich gesagt zu sein, dass die Erlösung hier in der Welt, „an diesen Orten durch Symbole und Bilder“ (ἢτῇ ὑπόστασις μηδὲ σημεῖον) geschieht.

Wenn M. L. Turner diesen Abschnitt des EvPhil im Zusammenhang des „sacramental exemplarism“ bespricht, so scheint sie vorauszusetzen, dass „Unteres“ und „Oberes“, „Äußeres“ und „Inneres“ auf die zwei Komponenten der sakralen Materie anwendbar sind. Bezogen auf die besprochenen Epiklesen der ActThom und den Abschnitt #25 im EvPhil wäre hier, in #69a, also vom „unteren“ und „oberen“ Wasser, vom „äußeren“ und „inneren“ Feuer oder von anderen Elementen der Rituale die Rede.³⁸⁷ Demnach hätte der Philippusevangelist eine unter seinen Adressaten bekannte Erlösungsvorstellung, die Vorstellung der Vereinigung des Getrennten, sakramental eingefärbt. Bereits bei der sakralen Deutung der gegenwärtigen Auferstehung in der auf #21 folgenden Passage war zu sehen, wie der Philippusevangelist an Traditionen seiner Adressaten anknüpft, um die Bedeutung der Sakramente zu erläutern. So geschieht es auch in #69a: Der Erlöser hat die im Grunde unüberbrückbar scheinende Differenz zwischen sichtbarer und unsichtbarer Welt durch sein Erscheinen aufgehoben und er tut dies auch weiterhin in den Sakramenten. Die Frage, auf welche Weise der Erlöser solches im Ritual leistet, bleibt einstweilen noch offen.

2.3.2.5. #33: „oben“ und „unten“

M. L. Turners Vorschlag, #69a im Zusammenhang des sakralen Konzepts aus #25 zu verstehen, ermöglicht eine sinnvolle Deutung dieses Abschnitts. Ein anderes Textstück des EvPhil, #33, lässt sich hierzu assoziieren, wenn auch mit einem Vorbehalt, da der Zusammenhang mit den Sakramenten auf den ersten Blick nicht nahe liegt. Abgesehen von Isenberg, wurde dieser Text meines Wissens bisher noch nicht in den Kontext der Sakramentsfrage gebracht.

#33

* „Der Vater“ und „der Sohn“, sie sind einfache Namen. „Der Heilige Geist“ ist ein doppelter Name.

³⁸⁷ Ihre Interpretation wird nicht ganz deutlich; jedenfalls kommentiert sie EvPhil 69a im Licht von EvThom 22 folgendermaßen: „Thus the heavenly types should be understood as the innermost, presumably spiritual, type of material things or images. The outer images are of lesser value, but they are understood to be essential for attainment of the inner realities.“

* Denn sie sind überall:
sie sind oben, sie sind unten;
sie sind im Verborgenen, sie sind im Sichtbaren.

* Der Heilige Geist:
er ist in der Sichtbarkeit, er ist unten; er ist im Verborgenen, er ist oben.³⁸⁸

Isenberg erkennt in den Begriffspaaren „oben-unten“ und „sichtbar-verborgen“ Bezüge zum Sakramentskonzept des EvPhil.³⁸⁹ Die markante Gegenüberstellung zweier Paare hat der Abschnitt #33 mit dem von Turner herangezogenen Abschnitt #69a gemeinsam. Das Pendant „innen-außnen“ aus #69a ist hier zwar durch „verborgen-sichtbar“ ersetzt, „innen“ und „verborgen“, „außnen“ und „sichtbar“ scheinen für den Philippusevangelisten jedoch austauschbar zu sein.³⁹⁰ Isenberg wertet seine Beobachtung leider nicht weiter aus. Da er bemüht ist, einzelne Elemente des von ihm im EvPhil vorausgesetzten Initiationsrituals wiederzufinden, deutet er den Abschnitt #33 als Hinweis auf eine rituelle „Traditio symboli“, wie sie für das kirchliche Initiationsritual des vierten Jahrhunderts belegt ist.³⁹¹ In 1.3.1. (zur These von W.W. Isenberg) wurde bereits ausgeführt, was gegen diese Deutung spricht. Isenbergs Anregung, ob #33 nicht aufgrund seiner Terminologie im Kontext derjenigen Aussagen gelesen werden sollte, die sich mit den Sakramenten befassen, öffnet aber einen wertvollen Zugang zum Verständnis des Abschnitts.

³⁸⁸ NHC II p. 59,11–18: πειωτ ἡπ̄ πιψηρε π̄χαπικογη νε ḥραν. ππῆλ ετογαλ̄ ογραν πε π̄λιπλαγη. σεψοοп гар ῆμα հի. սեղկանտիւ սեղկանութիւ սեղի պεθոп սեղի ուտօցուց շրօ. ππῆլ ετογαլ̄ զշի ուցանց շրօ պεտգանտիւ զշի պεթոп զշի ուսանտիւ (Schenke 28; Übers. 29, stellenweise abgeändert).

³⁸⁹ Vgl. Isenberg, Coptic Gospel, S. 291 zu #33: „The specific mention of the above and the below and in the hidden and the revealed recalls our earlier investigation of the sacraments as visible types of heavenly realities.“

³⁹⁰ Wie der Schluss des Abschnitts #25 zeigt, meint das „Verborgene“ das, was im Inneren von etwas anderem verborgen ist. Das „Verborgene“ (πεθοп) wird in #69e ausdrücklich mit dem „Inneren“ (πετցիւնչոյն) identifiziert, in einer Auslegung des Logions Mt 6,6 nämlich, über das Gebet in der Kammer, das der „Vater, der im Verborgenen ist“, hört. Von diesem Gebet wird erklärt: „...bete zu deinem Vater der im Verborgenen ist, das heißt, der innerhalb von allem ist (Ճռէ եատ տշնի պեթոп եւ ոււը ու պետցիւնչոյն նիօօց դիրօց). In #123b (NHC II p. 82,30–83,2; Schenke 74) sind die im Inneren des Menschen befindlichen Eingeweide als „verborgen“ bezeichnet.

³⁹¹ Vgl. Isenberg, Coptic Gospel, S. 288–307; zu #33 ebd., S. 291.

Die Exegeten von #33 stellen zumeist die Eigenart des Heiligen Geistes in den Vordergrund. Schenke setzt dessen Seinsweise deutlich von derjenigen des Vaters und des Sohnes ab. Zunächst scheine es so, führt er aus, als sei die „Ubiquität“ aller Namen beziehungsweise ihrer Träger ausgesagt: „sie sind überall“ (σεωοπ ταρ ημα ηιμ), wörtlich: „sie sind an jedem Ort“, nämlich „oben“ und „unten“, im „Sichtbaren“ und im „Verborgenen“. Wenn man den Abschnitt aber „von hinten her“ lese, so Schenke, müsse man feststellen, dass sich die Allgegenwart nur auf „Vater“ und „Sohn“ beziehen könne. Der Philip-pusevangelist sei nämlich der Ansicht, dass vom Heiligen Geist nicht das Gleiche gelten soll, wie von Vater und Sohn: der Heilige Geist sei entweder „im Sichtbaren, unten“, oder „im Verborgenen, oben“.³⁹²

Schenke erklärt diese Gegenüberstellung mit Ménard aus der valentinianische Mythologie. Der Heilige Geist ist demnach mit dem Doppelwesen Sophia-Achamoth zu identifizieren und tatsächlich kann auch der Kontext von #33 diese Interpretation stützen.³⁹³ Entsprechend dem von Irenäus referierten System steht der himmlischen Sophia die Achamoth, die untere Sophia, als Ursprung der sichtbaren Welt gegenüber.³⁹⁴ Der Verweis auf die Sophia erscheint plausibel, allerdings

³⁹² Vgl. Schenke, Philippus, S. 272; Leipoldt/Schenke, Koptisch-gnostische Schriften, S. 44, Anm. 2. In dieser Weise hatte auch Helmbold, Translation Problems, S. 92 die Stelle verstanden: „They (Father and Son) are above, they are beneath, They are in the secret, they are in the revealed. The Holy Spirit is in the revealed (i.e.), he is in the beneath, He is in the secret (i.e.), he is in the above.“

³⁹³ Zu #32 (NHC II p. 59,6–11 (Schenke 28) vgl. Sfameni Gasparro, Il personaggio di Sophia, S. 270. In #38 (p. 60,6–9; Schenke 30) geht es interessanterweise wieder um „den Geist“ (την πνευμα) und in #39 um die Sophia (p. 60,10–15; Schenke 30). Zur gnostischen Identifikation von Sophia und Heiligem Geist vgl. auch MacRae, Jewish Background, S. 90. Thomassen, Spiritual Seed, S. 92 scheint allein die „obere Sophia“ mit dem „Heiligen Geist“, der Mutter des himmlischen Christus zu identifizieren.

³⁹⁴ Vgl. Schenke, Philippus, S. 272–274 mit Ménard, L’Évangile, S. 151; ebenso Sfameni Gasparro, Il personaggio di Sophia, S. 259. Ähnlich interpretiert Buckley, The Holy Spirit, S. 277 (vgl. diess., Female Fault, S. 125) den Abschnitt #33; sie stellt in den Vordergrund, dass die Doppelnatur des Heiligen Geistes, bzw. der Sophia, eine Aufspaltung darstellt, welche durch den Erlöser, der gekommen ist, um zu vereinigen (#69a), geheilt werden muss. Ménard verweist für die ‘Einfachheit’ des Vaters gegenüber der Doppelnatur des Demiurgen auf Ptolemäus, ad Floram 7,7 (Quispel 70; Übers. Foerster 213). Der Verweis auf den Brief an Flora ist jedoch in Zweifel zu ziehen. Die zweifache Natur geht nicht, wie Ménard hier annimmt vom Demiurgen aus, sondern vom vollkommenen Gott; offenbar meint diese doppelte Natur einerseits den Demiurgen in der Mitte, anderseits den Widersacher, den Teufel. Ptolemäus will Flora erklären, wie diese beiden NATUREN auf Gott zurückzuführen sind. Schenke, S. 274 zieht noch die Apophasis Megale bei Hipp., haer. VI 17,3 (Marcovich 223) heran, „wo sich beinahe auch die gesamte hiesige Terminologie wiederfindet“. An explizit gemeinsamer Terminologie begegnet dort aber nur „oben“ (ἄνω) und „unten“ (κάτω).

ist aus dem valentinianischen System gerade kein „entweder-oder“ für den Aufenthalt des Heiligen Geistes abzuleiten. Das Doppelwesen Sophia-Achamoth vereint in sich zwei Aspekte: einen, der „oben“, im Pleroma bleibt und einen, der gleichzeitig „unten“, im Kosmos ist.³⁹⁵ Die Bedeutung des Abschnitts #33 ist nicht geklärt, wenn er allein als Aussage über die gespaltene Existenz des Heiligen Geistes verstanden wird. #33 ist mehr als eine Fußnote zum valentinianischen System.

Schenke zufolge kann vom Heiligen Geist nicht gesagt werden, dass er „überall“ ist. In der Aussage: „Denn sie sind überall“ müsste also der Heilige Geist ausgeklammert werden. Der Text enthält jedoch keinen Anhaltspunkt dafür, dass die Allgegenwart der Namen nur auf „Vater“ und „Sohn“ zuträfe. Die Ausdrucksweise von #33 würde, Schenkes Interpretation vorausgesetzt, das Missverständnis, der Heilige Geist sei überall, geradezu provozieren. Der Philippusevangelist hätte dieses Missverständnis jedoch leicht vermeiden können, wenn er die Aussagen nur wenig anders geordnet hätte: ‘Der Vater’ und ‘der Sohn’ sind einfache Namen { } Denn sie sind überall: sie sind oben, sie sind unten;...<‘Der Heilige Geist’ ist ein doppelter Name> { } er ist im Sichtbaren...³⁹⁶

Es ist nun zu fragen, ob die Aussagen, die im zweiten Teil speziell zum Heiligen Geist getroffen werden, es zulassen, in den ersten Teil die von Schenke gemachte Unterscheidung zwischen Vater und Sohn einerseits und dem Heiligen Geist andererseits einzutragen. Auch hier ist nicht deutlich, dass der Heilige Geist sich tatsächlich nur *entweder* „im Sichtbaren, unten“ *oder* „im Verborgenen, oben“ aufhalten kann. Äußerlich sind die in der 3. Person Plural (*ce-*) formulierten Aussagen des ersten Teils von #33 nicht von den in der 3. Person Singular maskulin (*ui-*)³⁹⁷ formulierten Aussagen des zweiten Teils zu unterscheiden:³⁹⁸

³⁹⁵ Vgl. Sfameni Gasparro, Il personaggio di Sophia, S. 258.

³⁹⁶ Vgl. die Kritik von Borchert, Analysis, S. 155, Anm. 2: „His view (die Ansicht Schenkes. HS), however, presupposes a distinction prior to the logical distinction in the text.“

³⁹⁷ Borchert, Analysis, S. 155, Anm. 2 hat darauf hingewiesen, dass der Heilige Geist hier als maskulin behandelt wird, wo doch in #17a (NHC II p. 55,23–27) gesagt ist, der Heilige Geist sei eine „Frau“ (*ερωτητής*). Allerdings richten sich auch alle anderen Stellen des EvPhil, an welchen der Heilige Geist als Subjekt auftritt oder durch ein Objektsuffix vertreten wird (vgl. #16a, #40b, #96a), nach dem grammatisch maskulinen Geschlecht von *πιπίνα*.

³⁹⁸ Einmal *πιγώνιος ερωτ* statt *πετογόνος ερωτ* erzeugt ebensowenig einen Unterschied, wie der Gebrauch der Präposition *γι* (jeweils assimiliert zu *γι-*) auf Seiten des Heiligen Geistes.

(3. Plural)		(3. Singular)
сε̄пісантпε	—	զշն ուսանտպε
сε̄пісампітп	—	զշն ուսամպітп
сε̄н пе̄онп	—	զշն ուսունիոն
сε̄н нетоуноշ եвօн	—	զշն ուսունիոն եвօն

Schenke, der diese Ähnlichkeit, ja Gleichheit, ebenfalls ausdrücklich feststellt,³⁹⁹ sieht den semantischen Unterschied zwischen den Aussagen im Plural und den Aussagen im Singular durch zwei Signale angezeigt: Das erste Signal sei „die gravierende *Nicht*-Aussage vom Heiligen Geist“, über den eben nicht gesagt werde, dass er „oben“ *und* „unten“ ist. Das zweite Signal sei die auffällige Veränderung der Reihenfolge, in der die Prädikate angeführt werden.⁴⁰⁰ Was die „*Nicht*-Aussage“ betrifft, so muss man einwenden, dass das von Schenke vorausgesetzte „*und*“ auch bei Vater und Sohn nicht explizit ausgesagt ist. Ob die Allgegenwartsaussage tatsächlich nicht den Heiligen Geist meint, sondern nur auf Vater und Sohn zu beziehen ist, steht ja eben zur Disposition. Von einer „*Nicht*-Aussage“ kann also keine Rede sein.

Das zweite Signal bedarf tatsächlich einer Erklärung. Weshalb verändert der Philippusevangelist die Anordnung der Aussagen und fasst für den Heiligen Geist einerseits „sichtbar“ und „unten“ zusammen, andererseits „verborgen“ und „oben“, während die im Plural formulierten Aussagen des ersten Teils jeweils beide Möglichkeiten einander gegenüberstellen: „oben-unten“, „sichtbar-verborgen“? Es wäre mit Schenke tatsächlich denkbar, dass hier im Fall der Pluralaussagen die „Ubiquität“ zum Ausdruck gebracht werden soll, wohingegen die Aussagen über den Heiligen Geist ein räumliches Weltmodell vor Augen stellen, deren beide Räume, „sichtbares Unten“—„verborgenes Oben“, einander ausschließen und ein Verweilen des Heiligen Geistes hier *oder* dort nahe legen sollen.⁴⁰¹ Diese Deutung ist denkbar, aber meiner Ansicht nach nicht zwingend. Mit einiger Vorsicht lässt sich vor dem Hintergrund der obigen Ausführungen zu #25 auch eine alternative Überlegung zu #33 anstellen. Der Abschnitt #33 wäre demnach als Bemerkung zur gnostischen Mythologie nur unvollständig erfasst, denn

³⁹⁹ Vgl. Schenke, Philippus, S. 273: „Die Sache geht natürlich nur auf, wenn auch die Aussagen, die im zweiten Satz von ‘ihnen’ gemacht werden, von denen, die im dritten Satz dem Geist gelten, wirklich verschieden sind, obgleich sie doch so ähnlich, ja fast gleich aussehen.“

⁴⁰⁰ Vgl. Schenke, Philippus, S. 273.

⁴⁰¹ Schenke, Philippus, S. 273 macht dies in einer Grafik anschaulich.

es geht möglicherweise auch hier um Fragen der Sakamente, was die Stichworte „sichtbar“ und „verborgen“ vermuten lassen.

Wenn man den Abschnitt #33 liest, verwundert zuerst die Behauptung des Philippusevangelisten, Vater und Sohn seien „einfache Namen“ ($\pi\chi\alpha\pi\lambda\omega\gamma\eta\ \bar{\rho}\pi\alpha\eta$), der Heilige Geist aber ein „doppelter Name“ ($\omega\gamma\pi\alpha\eta\ \bar{\pi}\lambda\alpha\pi\lambda\omega\gamma\eta$). Kann man mit der Erklärung zufrieden sein, dass „der Vater“ ($\pi\chi\iota\omega\tau$) und „der Sohn“ ($\pi\chi\iota\omega\tau\pi\epsilon$) jeweils aus einem Wort bestehen, „der Heilige Geist“ ($\pi\pi\bar{\iota}\bar{\rho}\bar{\alpha}\ \epsilon\tau\omega\gamma\alpha\alpha\pi$) aber aus einem Nomen und einem erweiternden Ausdruck zusammengesetzt ist?⁴⁰² Was sollten die Adressaten aus dieser Feststellung folgern? Die Beobachtung Schenkes, dass anstelle der Namen im Folgenden die Träger der Namen Gegenstand der Aussagen sind, ist sicher richtig.⁴⁰³ Auf die Namen im Sinne von Begriffen trifft es schwerlich zu, dass sie „oben“ und „unten“, „im Sichtbaren“ und „im Verborgenen“ sind. Bereits zu Anfang des EvPhil wird in #11b festgestellt, dass „die Namen, die gewöhnlich gehört werden...in d(ies)er Welt“ sind. „[Möge niemand sich tä]uschen! [Würden sie] zu dem (anderen) Äon gehören, so würden sie in d(ies)er Welt niemals genannt werden,...“⁴⁰⁴ „Namen“ kann in #33 also nicht so zu verstehen sein, wie „Namen“ in #11b, denn die „Namen“ aus #11b sind eben nicht „oben“. Wenn aber die Aussagen auf den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist selbst gerichtet sind, so sind die Attribute „einfach“ und „doppelt“ vielleicht auf die Art und Weise zu beziehen, in der die Namen mit dem, was sie bezeichnen sollen verbunden sind. Die Namen „der Vater“ und „der Sohn“ werden demnach als jeweils eindeutige Begriffe vorgestellt, während „der Heilige Geist“ ein Name ist, der auf zweierlei Weise verstanden werden kann. Gerade weil der Heilige Geist mit der doppelten Sophia der Valentinianer zu identifizieren ist, trifft das zu. Die Sophia hat einen pleromatischen und einen kosmischen Aspekt.⁴⁰⁵

⁴⁰² So Wilson, Gospel, S. 98: „‘Father’ and ‘son’ are ‘simple names, as consisting of one word only; ‘Holy Spirit’ is a double name, as consisting of two words.“ Vgl. Borchert, Analysis, S. 155, Anm. 1: „The fact that two words are needed for the name of the Holy Spirit seems to be of some special significance for Philip, but he does not seem to have revealed this Gnostic secret in this treatise.“

⁴⁰³ Namen und Namensträger scheinen austauschbar zu sein; vgl. Schenke, Philippus, S. 273; Sfameni Gasparro, Il personaggio di Sophia, S. 258.

⁴⁰⁴ NHC II p. 53,35–54,5 (Schenke 18; Übers. 19 stellenweise abgeändert).

⁴⁰⁵ Nach Barc, Les noms, S. 373 ist diese Interpretation durch #39 (NHC II p. 60,10–15; Schenke 30) zu belegen. „Echmoth“, „die Weisheit des Todes“ ($\tau\zeta\omega\phi\eta\ \bar{\pi}\pi\mu\omega\gamma$) wird der „Weisheit schlechthin“ ($\tau\zeta\omega\phi\eta\ \varphi\alpha\pi\omega\pi$) gegenübergestellt. $\varphi\alpha\pi\omega\pi$ („einfach“, „schlechthin“) erinnert an die „einfachen“ ($\pi\chi\alpha\pi\lambda\omega\gamma\eta$) Namen

Nimmt man den ersten Teil des Abschnitts für sich, ohne ihn vom Ende her zu lesen, wird ausgesagt, dass „der Vater“, „der Sohn“ und „der Heilige Geist“ überall sind. Dass „der Sohn“ sowohl „oben“ als auch „unten“, „sichtbar“ und auch „verborgen“ ist, lässt sich mit dem Hinweis auf das irdische Erscheinen des Erlösers erklären, das auch für den Philippusevangelisten von zentraler Bedeutung ist. Was man sich aber darunter vorzustellen hat, dass auch „der Vater“ oben und unten ist, ist schwer aufzulösen. Selbst „der Name des Vaters“ (πραὶ οὐπειωτ) kann ja dem Abschnitt #12a zufolge in der Welt nicht ausgesprochen werden und es ist von daher unwahrscheinlich, dass „der Vater“ wirklich „im Sichtbaren“ anwesend wäre.⁴⁰⁶ Wahrscheinlich ist vielmehr, dass auch für das EvPhil gilt, was Irenäus seinen gnostischen Gegnern vorwirft, dass sie nämlich „von ihrem Vater sagen..., daß er dort seine Grenze hat, wo die Welt außerhalb des Pleroma anfängt.“⁴⁰⁷

Die einzige Stelle im EvPhil, die einen Anhaltspunkt zur Anwesenheit des Vaters im Kosmos geben könnte ist die Schrift-Exegese zu Mt 6,6 in #69e.

#69e

Er sagte: „Mein Vater, der im Verborgenen ist“. Er sagte: „Geh in deine Kammer, verschließ deine Tür hinter dir und bete zu deinem Vater, der im Verborgenen ist‘, das heißtt: der, der innerhalb von allem ist. Was aber innerhalb von allem ist, ist die Fülle (πληρωμα). Darüber hinaus gibt es nichts anderers innerhalb davon. Dieser ist es, von dem gesagt wird: „Der, der oberhalb von ihnen ist.“⁴⁰⁸

des Vaters und des Sohnes in #33. In #39 ist „die eigentliche“, die obere Sophia von ihrem anderen Aspekt, der unteren Sophia, getrennt betrachtet und ist deshalb „einfach“ wie Vater und Sohn in #33. Allerdings sieht Barc darüber hinweg, dass Σαπλως in #39 nicht die Funktion einer attributiven Erweiterung hat, wie in #33; vgl. Schenke, Philippus, S. 290. Zur doppelten Sophia der Gnostiker vgl. MacRae, Jewish Background, S. 88–89.94–95.

⁴⁰⁶ NHC II p. 54,5–8 (Schenke 18; Übers. 19). Vgl. auch Rewolinski, Use of Sacramental Language, S. 72: „Clearly this: for the GPh (= Gospel of Philip) God the Father having the fulness of divinity is not manifest in the phenomenal realm. He is by nature hidden from direct perception.“ Allein in #82 scheint ein „Abstieg“ des Vaters vorausgesetzt: „... Der Vater des Alls vereinigte sich mit der Jungfrau, die herabgesunken war....“ (NHC II p. 71,4–5; Schenke 52; Übers. 53); Höchstwahrscheinlich handelt es sich hier jedoch nicht um eine Aussage über den Vater, sondern um eine Aussage über den Soter; vgl. Schenke, Philippus, S. 419; zustimmend Strutwolf, S. 177 (anders Thomassen, How Valentinian?, S. 257–258). Die Unaussprechbarkeit des Namens des Vaters betont auch EvVer (NHC I p. 38,21–22; 39,3–6 Attridge/MacRae 110.112).

⁴⁰⁷ Iren., haer. IV 19,3: „Patrem quidem dicentes suum finiri usque ad ea quae sunt extra Pleroma,...“ (Rousseau 622,58–60; Übers. Brox 153).

⁴⁰⁸ NHC II p. 68,8–16 (Schenke 46; Übers. 47). Die „Fülle“ im Inneren ist vielleicht mit der Aussage über das „Königreich“ in EvThom 3,3 in Verbindung zu bringen:

Dieser Abschnitt kann so verstanden werden, dass der Vater mit dem Pleroma identisch zu denken ist. Das Pleroma aber scheint in jedem Gnostiker gegenwärtig zu sein, da es „innerhalb von allem“ ist. Was „innerhalb von allem“ ist, ist zugleich „der, der oberhalb von ihnen ist“. Allerdings sind Zweifel daran berechtigt, ob in #33 die spezielle Bedeutung von „Vater“ als Urgrund des Pleroma vorausgesetzt wird.

Möglicherweise ist aber nur über „Vater“, „Sohn“ und „Heiligen Geist“ in ihrer Gesamtheit ausgesagt, dass sie „oben“ und „unten“, „im Sichtbaren“ und „im Unsichtbaren“ sind, wobei offengelassen wird, wer jeweils wo ist. Dann könnte der Vater im Unsichtbaren verbleiben, während der Sohn der in der Sichtbarkeit erschienene ist.⁴⁰⁹ „Vater“ und „Sohn“ sind zwar „einfache“ Namen, zusammen sind sie jedoch zwei und können somit „oben“ und „unten“ sein. Der Heilige Geist kann „oben“ und „unten“ sein, weil er ein doppelter Name ist und zwei Weisen der Erscheinung in sich vereint. Das Verhältnis des Sohnes zum Vater oder des Erlösers zu Gott, welches der Philippusevangelist in seinen Aussagen voraussetzt, ist schwer zu bestimmen. Auch E.

„... Das Königreich ist innerhalb von euch (σὺν πετρῷ σογι) und außerhalb von euch“ (Bethge 519); vgl. Papyrus Oxy. 654,15–16 (Attridge 114). Ähnlich auch EvThom 113,4: „Vielmehr ist das Königreich des Vaters ausgebreitet über die Erde, und die Menschen sehen es nicht.“ (Bethge 545). Vgl. auch Sevrin, Pratique et doctrine, S. 120, 265–266 mit Anm. 43.

⁴⁰⁹ Dass der „Sohn“ der in der Sichtbarkeit erschienene „Vater“ ist könnte #96b nahe legen: „Der Vater nahm Wohnung in dem Sohn und der Sohn in dem Vater. Das ist[das] Himmel[re]ich.“ (NHC II p. 74,22–24; Schenke 58, Übers. 59). Schenke, Philippus, S. 449 bezeichnet dabei #96ab als ein „Doppellogion über die Taufe Jesu“, so dass an die Herabkunft des oberen Christus während der Jordantaufe zu denken wäre. Vgl. auch EvVer (NHC I p. 38,6–7.15–19.21–24; Attridge/MacRae 110), das sehr nahe an den Spekulationen des EvPhil über den Namen des Vaters ist: „Der Name des Vaters ist der Sohn. (...) Ihn (den Sohn) können sie erkennen. Der Name aber ist unsichtbar, weil er selbst das Geheimnis des Unsichtbaren ist,... Gleichwohl sprechen sie den Namen des Vaters nicht aus, wohl aber ist er sichtbar in einem Sohn.“ (Übers. Schenke 42). Vgl. EvVer p. 39,25–26 (112). Ausführlich dazu Attridge/MacRae, Notes, S. 117–118.119–120. Thomasen, Gnostic Semiotics, S. 147–148 beleuchtet die Einheit von „Vater“ und „Sohn“ aus dem Kontext der valentinianischen Diskussion über die Namen: „Vater“ und „Sohn“ sind ein „dialectic pair“, das meint: „just as the Father himself can only be what he is by having a Son, so the word ‘Father’ can only be itself by containing inside it the word ‘Son’.“ Er verweist auf EvPhil #12a (NHC II p. 54,8–10: „Denn der Sohn wäre nicht Vater geworden, wenn er sich nicht mit dem Namen des Vaters bekleidet hätte.“ Schenke 18; Übers. 19), denn dort gehe es ja um „the identification of the Son with the Name and of the Name with the spoken word ‘Father’.“ In der gnostischen Literatur sind darüberhinaus mehrere Hinweise darauf zu finden, dass der Sohn, der „Monogenes“ Erscheinung des unaussprechlichen Vaters ist: vgl. dazu die Belegstellen in DeConick, Heavenly Temple, S. 321–325 („The Only-Begotten Son“ als „The Body of God“) und S. 325–330 („The Only-Begotten Son“ als „The Face of God“).

Th. Rewolinski versteht #33 so, dass dort der Vater als jenseitig und der Sohn als in dieser Wirklichkeit anwesend gedacht werden müsse, während der Heilige Geist hier wie dort anzutreffen sei.⁴¹⁰ Rewolinski, der erstmals eine systematisierende Skizze der gesamten im EvPhil vorausgesetzten Gedankenwelt versucht hat, muss einräumen, dass die Gotteslehre und Christologie des Philippusevangelisten schwer zu fassen ist. Insbesondere die Stellung des Sohnes sei überaus komplex.⁴¹¹ Das mag man einerseits der literarischen Eigenart des EvPhil zuschreiben, in dem Material unterschiedlicher Herkunft verarbeitet ist, andererseits jedoch hat man davon auszugehen, dass es für den Philippusevangelisten Fragen gibt, die nicht in der Weise von Lehrsätzen zu klären sind. Das EvPhil ist—#33 gehört zu den vielen Stellen, die Gelegenheit bieten, das anzumerken—Zeugnis einer im Werden begriffenen Theologie.

Der exakte theologische Hintergrund der Ubiquitätsaussage „sie sind überall“ kann offen bleiben, für die Klärung der Aussageabsicht in #33 ist er nicht entscheidend. Jedenfalls ist kaum plausibel zu machen, dass „sie sind überall“—über den Heiligen Geist hinweg—nur auf „Vater“ und „Sohn“ zu beziehen wäre. Wie man sich auch für Vater und Sohn entscheiden mag, davon unberührt kann man annehmen, dass auch der Heilige Geist „überall“ ist. Sollte es zutreffend sein, dass der Vater im Pleroma verbleibt und der Sohn der im Kosmos erschienene Vater ist, so ist es sogar Eigenart des Geistes aufgrund seiner Doppelnatürlichkeit hier wie dort zu sein.⁴¹² Der zweite Teil des Textstücks hätte

⁴¹⁰ Rewolinski, Use of Sacramental Language, S. 73: „In the fundamental dichotomy of the universe, the Father is removed above the phenomenal realm.... The Son is understood to be in this realm, while the Holy Spirit seems to manifest itself in the hidden realm of the divinity as well as the phenomenal world of time and transition.“ Davon scheint auch Sfameni Gasparro, Il personaggio di Sophia, S. 258 auszugehen. Zumindest in der Grundstruktur ähnlich Buckley, The Holy Spirit, S. 213 (vgl. diess., Female Fault, S. 106): sie nimmt für den „doppelten Namen des Heiligen Geistes in #33 an „to refer to the Holy Spirit’s division into a lower, kenomatic and a higher, pleromatic condition, a ‘worldly’ and a ‘Holy’ Spirit.“

⁴¹¹ Vgl. Rewolinski, Use of Sacramental Language, S. 76; Rewolinski befasst sich in Kapitel IV seiner Arbeit, „The Thought World of the GPh“ (S. 54–97), S. 68–76 mit „The Father“, S. 76–80 mit „The Son“ und S. 80–81 mit „The Holy Spirit“. Strutwolf, Gnosis spricht in seinem ausführlicheren Abschnitt zur Gestalt des Erlösers im EvPhil (S. 179–180) von „Dissonanz in der Christologie des Phil.Ev“, die er auf die „Disparatenheit des dem Verfasser vorliegenden Materials“ zurückführt (ebd., S. 178–179). Auch Voorgang, Passion, S. 148 weist auf die Unmöglichkeit einer konsistenten Interpretation hin: „.... vieles bleibt undeutlich.... Wie Gott mit der Welt in Verbindung steht, geht aus dem Text nicht hervor.“

⁴¹² Vgl. Rewolinski, Use of Sacramental Language, S. 80, der ohne eine explizite Verbindung mit den Sakramenten herzustellen aufgrund von #33 festhält: „The Holy

somit die Aufgabe, die summarische erste Aussage zur Allgegenwart für den Heiligen Geist näher zu erläutern. Die von Schenke hinterfragte Umgruppierung der Existenzweisen würde die Gegenwart des Heiligen Geistes nicht einschränken, sondern bekräftigen: Wenn im ersten Teil gesagt wird, der Heilige Geist sei „oben“ und „unten“, „im Verborgenen“ und „im Sichtbaren“, so würde dies im zweiten Teil dahingehend präzisiert, dass er sich *sowohl* „im Sichtbaren unten“ befindet *als auch* „im Verborgenen oben“. Das Mehr an Information, das diese veränderte Anordnung der zweiten Aussage über den Heiligen Geist gegenüber der fast gleichlautenden ersten über Vater, Sohn und Geist enthält, könnte sein, dass es sich „oben“ und „unten“ um jeweils denselben Heiligen Geist handelt. Der Philippusevangelist wendet sich so gegen ein mögliches Missverständnis des doppelten Namens: Der Heilige Geist ist oben und unten, *weil* er ein doppelter Name ist, und es ist derselbe Geist, *obwohl* er einen doppelten Namen hat. Legt man den valentinianischen Sophia-Mythos zugrunde, so ginge es darum, dass „untere“ und „obere“ Sophia doch Manifestationen der einen Sophia sind und nur auf der Ebene der Benennungen im ‘historisch’ erzählenden Mythos unterschieden werden.⁴¹³ Die Absicht, welche der Philippusevangelist mit einer solchen Aussage verfolgt, könnte nun mit den aus #25 erschlossenen Überlegungen zur sakramentalen Materie in Verbindung stehen.

Der Heilige Geist spielt nämlich eine nicht unbedeutende Rolle für die sakramentalen Rituale. Er ist auch im Inneren des eucharistischen Kelches anwesend, wie in #100 ausdrücklich erklärt wird: „Der Kelch des Gebetes... er füllt sich mit dem Heiligen Geist.“⁴¹⁴ Auch im bereits bekannten Abschnitt #23b ist das Blut Jesu, das dort ebenfalls mit dem eucharistischen Kelch gleichzusetzen ist, mit dem Heiligen Geist identifiziert: „... sein Blut ist der Heilige Geist.“⁴¹⁵ Nach #96a kann der Heilige Geist im „Brautgemach“ (πυηφων) „empfangen“ werden.⁴¹⁶ „Der Geist“, sowie „der Mensch“, „das Wort“ und „das Licht“, werden

Spirit in the GPh seems to bridge the chasm of the divinely perfect world and the phenomenal realm of the transitory world of humanity.“

⁴¹³ Vgl. Marksches, Valentinianische Gnosis, S. 170–171: in den valentinianischen Systementwürfen wird „auf mythologischer Ebene unter Verwendung eines Zeitstrahls nacherzählt..., was ohne alle Zeit in dem einen Gott selbst ist und die Einheit seiner Fülle, sein πλήρωμα bildet.“ Vgl. ders., Christliche Religionsphilosophie, S. 64.

⁴¹⁴ NHC II p. 75,14–15,18 (Schenke 60).

⁴¹⁵ NHC II p. 57,6–7 (Schenke 24).

⁴¹⁶ NHC II p. 74,21–22 (Schenke 58).

im Abschnitt #113 als „die Oberen“ und „die Inneren“ beschrieben.⁴¹⁷ Gleichzeitig sind aber „der Geist“ (πνπά), „das Wort“ (πλογος) und „das Licht“ (πογοει) Begriffe, die alle drei, wenn auch, wie wir oben gesehen haben, in je unterschiedlicher Weise, in den Aussagen zum Sakrament, in Abschnitt #23 zu finden sind.⁴¹⁸ Alle diese Aussagen haben vermutlich nicht zuletzt den Zweck, denjenigen Adressaten, die die Anwesenheit von etwas Himmlischem im Vollzug der Rituale in Zweifel ziehen, zu beteuern, dass die Rituale nicht mit irgendeinem Geist, sondern wirklich mit dem Heiligen Geist und der oberen Welt verbinden. Die doppelte Realität der sakralen Rituale entspricht der Doppelnatur des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist ist somit der Vermittler, der hinter den vermittelnden Sakramenten steht.⁴¹⁹

Der Kontext von #33 kann diese Interpretation stützen. Gleich im Anschluss an #33 wird ausgeführt, dass durch die Macht des Heiligen Geistes die „bösen Mächte“, ohne es zu wissen und zu wollen, den „Heiligen“ dienen.

#34a

Gedient wird den Heiligen durch die bösen Mächte. Denn sie sind blind gemacht worden durch den Heiligen Geist, damit sie denken, dass sie den Menschen, die zu ihnen gehören, dienen, wenn sie es den Heiligen gegenüber tun.⁴²⁰

⁴¹⁷ „...Wenn [du] zum Menschen (ρωμε) wirst, ist es [der Mensch], de[r] dich lieben [wird]. Wenn du [zum Geiste] wirst, ist es der Geist (πνπά), der sich mit dir verbinden wird. [Wenn] du zum Worte (λογος) [w]irst, ist es das Wort, das sich zu dir gesellen wird. Wenn [du] zum Lichte (ογοει) wirst, ist es das Licht, das sich mit dir vereinigen wird. Wenn du zu (einem von) den Oberen (να πσα πρε) wirst, werden die Oberen auf dir ruhen. Wenn du zum Pferde wirst oder zum Esel oder zum Rind oder..., kann dich weder der Mensch noch der Geist, noch das Wort, noch das Licht (ογτε πρωμε ογτε πνπά ογτε πλογος ογτε πογοει) lieben, können weder die Oberen (ογτε να πσα ηπιε) noch die Inneren (ογτε να πσα προγη) in dir ruhen und du hast keinen Anteil an ihnen.“ (NHC II p. 78,32–79,6 ... 79,8–13; Schenke 66; Übers. 67).

⁴¹⁸ Der in #113 darüberhinaus genannte „Mensch“ ist wahrscheinlich im Sinne des „vollkommenen“ und „lebendigen Menschen“ zu verstehen, der entsprechend #100 und #101 aus dem Kelch der Mahlfeier und dem Wasser der Taufe heraus empfangen werden kann. Auch Schenke, Philippus, S. 482 erwägt, ob „Mensch“ hier „nicht übertragen gebraucht sein dürfte; vermutlich irgendwie im Sinne von ‘wahrer Mensch’, vielleicht sogar im Sinne von ‘Menschensohn’....“

⁴¹⁹ Vgl. Sevrin, Les rites et la gnose, S. 449.

⁴²⁰ NHC II p. 59,18–23: σεωημε πιετογααρ շιտն ՌԱՂԱԿԻՑ ՌՈՊՈՒՐՈՆ. ԸԵՍ ԳԱԲ ՌԵԼԼԵ ՀԻՏԻ ՊԻՆ ԵԹՈՂԱԱ ԽԵԿԱԱ ԵԳԻԱԽԵԵԿԵ ԽԵ ԵՎՇՉԱՊԻՔԵ ՊԻՆՈԳՐԱԿԵ ԶՈՊՈԵ ԵԳԵԻՐԵ ՊԻԵՏՈՂԱԱ. (Schenke 28; Übers. 29, geringfügig verändert).

Es ist möglich, dass auch diese Bemerkung in den vermuteten sakramentalen Zusammenhang einzuordnen ist. Sollte die Deutung des Abschnitts #33 auf das sakramentstheologische Problem des „Unsichtbaren“ im „Sichtbaren“ richtig sein, so könnte man in #34a daran denken, dass die „bösen Mächte“, die Mächte der Materie, ihre eigene Sphäre, nämlich die Sphäre der materiellen Welt in den Dienst der „Heiligen“ stellen müssen. Die Materie, das Fleisch, das sonst „vernichtet“ wird (#123a), dient in den sakramentalen Ritualen als Hülle des Außerweltlichen. Angesichts der Menschen, die bei den rituellen Handlungen mit materiellen Dingen umgehen, unterliegen die Mächte einem fatalen Irrtum; sie denken, es wären „Menschen, die zu ihnen gehören“ ($\bar{\eta}\eta\omega\rho\mu\epsilon$),⁴²¹ da sie sich ja materiellen Riten zuwenden. Die Mächte sind blind, sie haben den ‘Trick’ des Heiligen Geistes nicht durchschaut, der sich in der Welt im Inneren der sakramentalen Zeichen versteckt. Wüssten die Mächte, dass der Kult der Gnostiker anderem Kult nur äußerlich gleicht, würden sie diesen Kult zu verhindern suchen. Implizit unterstellt der Philippusevangelist antisakramentalistischen Kritikern dieselbe Blindheit, durch die die bösen Mächte geschlagen sind. Wenn sie nur die Äußerlichkeiten sehen und das, was sie sehen, ablehnen, ahnen auch sie nicht das Wirken des Heiligen Geistes hinter den Kulissen.⁴²²

Ähnlich könnte die Argumentation übrigens in den Abschnitten #11 bis #14a.16a sein. In #11 geht es um die Vorläufigkeit „der Namen“, der theologischen Fachbegriffe“, die „zu dieser Welt“ gehören (#11a.b). Obwohl sie eine „Irreführung“ ($\pi\lambda\mu\mu$) bedeuten (#11a) und unzureichend sind, da sie durch „die Archonten“ verwirrt wurden (#13), können die Namen „auf das Feststehende hinweisen“ (#11a). So wie die grobstofflichen Elemente im Ritual Geistiges transportieren, so sind die Namen trotz ihrer im Gespräch wahrnehmbaren Unschärfe doch durch die „Wahrheit“ in „diese Welt“ gebracht worden (#12c).⁴²³ Auch in der Erörterung über die Namen schließen sich nun Äußerungen an, welche dem Textstück #34a sehr ähnlich sind. So heißt es im Textstück #14a: „Es gibt Mächte ($\omega\gamma\eta\varphi\eta\lambda\gamma\eta\mu\mu$), die de[m] Menschen Nu[zen] bringen, ohne zu wollen, dass er gere[tet wird],....“⁴²⁴ Wenige Zeilen weiter unten wird dies dann durch den Abschnitt #16a ergänzt, der

⁴²¹ Zu $\bar{\eta}\eta\omega\rho\mu\epsilon$ als $\bar{\eta}$ (Objektanschluss)— $\eta\omega\gamma$ (Possessivartikel Plural)— $\rho\mu\epsilon$ (Nomen) vgl. Schenke, Philippus, S. 275.

⁴²² Ganz anders interpretiert Schenke, Philippus, S. 275–276 den Abschnitt #34a; er sieht darin eine Aussage, in der „gnostische Archontenlehre und philosophisch-aufklärerische Götterauflösung verschmelzen.“

⁴²³ Siehe unten 2.3.2.6.

⁴²⁴ NHC II p. 54,31–33 (Schenke 20; Übers. 21).

ebenfalls ganz ähnlich dem Abschnitt #34a ist:⁴²⁵ „Die Archonten (παρχων) dachten, dass sie durch ihre Kraft (δομ) und ihren Willen (ογωψ) täten, was sie tun. Aber der Heilige Geist (πνεῦ ἀε ετογααε) bewirkte heimlich (ζῆ ογ πεθηπ) alles durch sie, wie er wollte.“⁴²⁶

Eine solche Deutung von #34a auf die materiellen Dinge, die sich der Heilige Geist zunutze macht, kann wiederum der auf #34a folgende Abschnitt #34b stützen:

#34b

Deswegen: Ein Jünger bat den Herrn eines Tage um eine irdische Sache. Er sagte zu ihm: ‘Bitte deine Mutter, und sie wird dir geben—aus fremdem Eigentum.⁴²⁷

Die Einleitung des Textstücks #34b greift nun tatsächlich das oben für #34a behauptete Thema materieller Dinge und ihres Wertes auf: „Deswegen: Ein Jünger bat den Herrn eines Tage *um eine irdische Sache* (ετβε ογωψ ητε πκօσմօс).“⁴²⁸ Der Anschluss mit Hilfe der Partikel „deswegen“ (ετβε παει) legt nahe, dass die „irdische Sache“ in irgendeiner Weise mit dem Vorangegangenen assoziiert werden kann.⁴²⁹ Es ist nicht ohne weiteres deutlich, wer die „Mutter“ sein soll,

⁴²⁵ Isenberg, der ja mit einem mutwilligen Zerteilen („dissecting“) ursprünglich zusammengehöriger Einheiten rechnet (siehe oben 1.3.1.), führt #16a und #34a als Beispiele für diese eigenwillige Bearbeitung des Endredaktors des EvPhil an. Demgegenüber verweist Schenke, Philippus, S. 206 auf die unterschiedlichen Aspekte in #16a und #34a: #34a „ist insofern allgemeiner, als sie (d. h. die Aussage, HS) dort im (zeitlosen) Präsens steht, während hier das Imperfekt gebraucht wird.“ Gegenüber #34a sei #16a „auf die Urgeschichte zu beziehen“ (ebd., S. 207). Selbst wenn dem so ist, so wird doch durch die ebenfalls im zeitlosen Präsens formulierte Aussage #14a deutlich, dass der Philippusevangelist die Situation im Vergleich zur Urgeschichte als nicht verändert ansieht.

⁴²⁶ NHC II p. 55,14–19 (Schenke 20; Übers. 21).

⁴²⁷ NHC II p. 59,24–27: ετβε παει αγιαθηηс բաւեι նոխօсіс նիօցօօց ετβε ογωψ նտե πկօսմօс. ոչագ ոպ քե ըրաւեι նտէկմաց այօ սեհա՛ ոպ շրօլ շն ալլօտրոն. (Schenke 28; Übers. 29). Wie sinnvoll die von Schenke vorgeschlagene Trennung in #34a und #34b ist, zeigt der Blick auf Segelberg, Prayer, S. 57, der zwar #34 im Zusammenhang seiner Untersuchung zum gnostischen Gebet heranzieht, jedoch #34a überspringt und allein den Abschnitt #34b deutet, in welchem er einen Hinweis auf das Gebet der minderen Psychiker erkennen will.

⁴²⁸ NHC II p. 59,24–25 (Schenke 28; Übers. 29).

⁴²⁹ Schenke, Philippus, S. 276 weist nachdrücklich darauf hin, dass „dieser Ausdruck nicht in die Syntax der folgenden Sätze einbezogen ist...“ „Deswegen“ könne sowohl „zum Vorhergehenden“, als auch „zu dem, was so eingeführt wird“, eine Verbindung schaffen. Schenke räumt zwar ein, dass aufgrund der literarischen Eigenart des EvPhil nicht mit Sicherheit davon auszugehen sei, dass das Vorhergehende von Anfang an #34a gewesen ist, auch er erwägt allerdings (ebd., S. 277), ob „deswegen“ nicht tatsächlich auf #34a verweist.

welche dem Jünger aus fremdem Eigentum geben wird. Unter Umständen hat Schenke Recht, wenn er sagt, dass hier „die wirkliche, leibliche Mutter des betreffenden Jüngers gemeint ist.“⁴³⁰ Im Blick auf den weiteren Kontext der Stelle scheint es mir aber wert, zu überlegen, ob die Mutter aus #34b nicht auch die „Sophia“ sein könnte, deren ‚Pleroma-Gestalt‘ bereits in #33 als Heiliger Geist angesprochen wurde.⁴³¹ Von der „Sophia“ ist jedenfalls im unmittelbaren Anschluss an #34b, in #35 die Rede⁴³² und um die „unfruchtbare“ (*στειρά*) Sophia geht es dann auch in dem leider stark zerstörten Abschnitt #36.⁴³³

Die Sophia wiederum, genauer die ‚gefallene‘, die so genannte „untere Sophia“,⁴³⁴ steht in einigen der bekannten gnostischen Modelle in einem wenigstens mittelbaren Zusammenhang mit der Entstehung der Materie.⁴³⁵ Wenn es die Sophia ist, welche die „irdische Sache“ in

⁴³⁰ Schenke, Philippus, S. 277; er verweist hier auf Ménard, L’Évangile, S. 152, der in der betreffenden Stelle eine Anspielung auf die Mt-Fassung der Zebedaidentfrage (Mt 20,20) erkennt.

⁴³¹ Auch Schenke, Philippus, S. 278 fühlt sich durch den Wortlaut von #34b an „valentinianische Paßformeln“ erinnert, so beispielsweise an Iren., haer. I 21,5 (Rousseau 304–306). Dort spielt aber die „obere“ wie die „untere“ Sophia eine bedeutende Rolle. Nach Sfameni Gasparro, Il personaggio, S. 256–268 sind die Abschnitte #33 bis #40 sämtlich auf die „figura ambivalente di Sophia“ bezogen; vgl. auch ebd., S. 280–281.

⁴³² NHC II p. 59,27–31: „Die Apostel sagten zu den Jüngern: ‘Unser ganzes Opfer soll mit Salz versehen sein!’ Sie nannten [die Weisheit ([*σοφία*] ‘Salz’. Ohne sie [wi]rd kein Opf[er] wohlgefällig.“ (Schenke 28; Übers. 29); die durch Krause, in seiner Rezension zu Till, S. 174 vorgeschlagene Ergänzung *σοφία* hat breite Zustimmung gefunden. De Catanzaro, Gospel, S. 43 lässt die Lücke weiterhin offen. Barc, Les noms, S. 373–374 der p. 59,31–32 noch zu #35 hinzunimmt, deutet die Sophia hier als „médiatrice nécessaire“ zwischen Mensch und Gott.

⁴³³ NHC II p. 59,31–60,1 (Schenke 30; Übers. 31): „Die Sophia ist aber unfruchtb[ar und ohne] Kinder. (*τοφία λε ογ στειρά τε ακτῆ φημε*) Deswegen wird sie [‘] von Salz [‘] genannt. Wo [sie] ge[-] werden wird [] wie sie , [da] der Heilige Geist []. [Un]d ihre Kinder sind zahlreich.“

⁴³⁴ Innerhalb des EvPhil werden #39 (NHC II p. 60,10–15; Schenke 30, Übers. 31) ausdrücklich zwei Manifestationen der „Weisheit“ unterschieden: „die Weisheit schlechthin“ (*τοφία γαπλως*) und „die Weisheit des Todes“ (*τοφία πιπογ*), die „die kleine Weisheit“ (*τοφει ποφία*) genannt wird; vgl. dazu auch Rudolph, Response, S. 233.

⁴³⁵ Vgl. Iren., haer. I 4,1–2 (Rousseau 62–67); I 5,3 (80,44–82,51; 81,511–82,518); nach haer. I 4,5 (Rousseau 72,98–74,105; 73,450–74,456) hat der Soter die Leidenschaften (*τὰ πάθη*) von der Achanoth abgetrennt, die dann zu unkörperlicher Materie (*ἀσώματον...ύλην*) wurden; vgl. Janssens, L’Évangile, S. 92; Sfameni Gasparro, Il personaggio di Sophia, S. 259. Auch Clem., exc. Thdot. 47, 1–2 (Sagnard 156–158) bringt Sophia und materielle Welt in Verbindung: die Sophia wirkt durch den Demiurgen, den Herrn der materiellen Welt. Nach exc. Thdot. 1,1 (Sagnard 52–54) hat die Sophia für den Heiland „Fleisch“ hervorgebracht, das allerdings mit dem „pneumatischen Samen“ identifiziert wird: „Ο προέβαλε, φησί, σαρκίον τῷ Λόγῳ ἡ Σοφία, τὸ πνευματικὸν σπέρμα... Unsicher ist, ob Inter (NHC XI p. 12,18.31–33; Turner 56;

#34b gewährt, so wird auch der Anschluss durch „deswegen“ (ετρε παει) verständlich: Die Sophia wirkt insofern mit, die Archonten entsprechend der Aussage #34a zu verwirren, als sie das Materielle auch für das Erlösungswerk in den Sakramenten bereitstellt. Wenn der Philippusevangelist schließlich erklärt, die Mutter werde aus „fremdem Eigentum“ (αλλοτριον) geben, so könnte damit angedeutet sein, dass die (untere) Sophia Materielles gibt, dessen Existenz zwar auf sie zurückgeführt werden kann, das ihr aber trotzdem fremd bleibt, da sie selbst ja Teil der pleromatischen Welt ist, wenn auch ein gefallener und somit erlösungsbedürftiger Teil.⁴³⁶

Im Licht der sakralen Fragestellung gelesen, lässt sich ein möglicher Zusammenhang der Abschnitte #33 bis #36 ahnen. Für die Beschreibung der oben hinter #33 und #34a vermuteten Argumente des Philippusevangelisten genügt der Hinweis, dass in #34b ausdrücklich benannt wird, was in #33 und #34a nur zwischen den Zeilen vermutet werden konnte: die Thematisierung der „irdischen Sache“ lässt erkennen, dass es um die Materie geht, die „unten“ und „sichtbar“ ist (#33), und die zum Herrschaftsbereich der Archonten gehört (#34a). Die Überlegungen von M. L. Turner, die zu dieser Interpretation die Anregung gaben, zeigen, dass das Modell der doppelten Realität und das Problem der gezwungenermaßen materiellen Vermittlung von Immateriellem an Stellen des EvPhil im Hintergrund stehen könnte, wo dies nicht auf den ersten Blick vermutet wird.

Plisch I 30) der Sophia zuschreibt, dass sie dem Erlöser sein „Fleisch“ für den Aufenthalt auf Erden zur Verfügung stellt: der Erlöser „erschien fleischlich“ (ἀποψ[ή] αρχ[ά] λ παρ[ά]) heißt es dort p. 12,18 und möglicherweise steht in p. 12,32–33: „... so ist das Fleisch ein Aeon, den die Sophia hervorgebracht hat...“ (τεει τε οε [τε]αρ[ά] ογαιωη πε παρατοφια τεγ[ά]ι ακαλ); vgl. die Übersetzung von Turner 57 und den Kommentar zur Stelle bei Turner, S. 82. Plisch I, S. 120 wendet sich gegen Turners Übersetzung, in Zeile 32: Nicht bei τεει τε οε, sondern bei ογαιωη beginne ein neuer Satz; andernfalls „... ergibt sich ein Satz, der wörtlich übersetzt lautet: ‘Wie das Fleisch eines Namens bedarf, so ist dieses Fleisch ein Äon, den die Sophia ausgesandt hat.’ Ein solcher Satz bekommt meines Erachtens auch dann keinen Sinn, wenn man, wie Turner (...) auf ExcTheod 1,1 verweist und ταρ[ά] als pneumatische Bekleidung des Erlösers, die die Sophia ihm anzieht auffasst.“ Bei Iren. haer. I 6,1 (Rousseau 92,15–17; 92,602–605) ist es die „Oikonomia“, welche den Erlöser mit einem „Leib“ (σώμα) umgeben hat. Allerdings ist dies ausdrücklich als ein nur scheinbar materieller, in Wirklichkeit psychischer Leib bezeichnet. „Materielles nahm er (sc. der Erlöser HS) überhaupt nicht an, ...“ (Übers. Brox 163). Die Verbindung der Sophia mit der Schöpfung der materiellen Welt hat ein jüdisches Vorbild, so MacRae, Jewish Background, S. 90.

⁴³⁶ Ganz anders will Buckley, The Holy Spirit, S. 222 (vgl. diess., Female Fault, S. 119) αλλοτριον verstehen, nämlich als „something not of this world.“ Vgl. auch Sfameni Gasparro, Il personaggio di Sophia, S. 257.

2.3.2.6. *Exkurs IV: Sakamente und Namen*

Der Abschnitt #33 verbindet die „Namen“ des Vaters, Sohnes und Heiligen Geistes mit den Adjektiven „sichtbar“ und „verborgen“, mit Begriffen also, die Schlüsselbegriffe des sakramentalen Schemas in #25 sind. Den „Namen“ ist im EvPhil eine eigene Passage gewidmet, die Abschnitte #11 bis #13, in welcher der Verfasser über Bedeutung und Grenzen der theologischen Sprache reflektiert.⁴³⁷ Auf den unmittelbaren Zusammenhang dieser sprachphilosophischen Diskussion mit der Diskussion um die materielle Beschaffenheit der sakramentalen Zeichen wurde bereits mehrfach hingewiesen.⁴³⁸ Im Abschnitt #11a wird hinreichend präzisiert, was unter „Namen“ verstanden werden soll. Es sind theologische Begriffe, wie die aufgeführten Beispiele zeigen: „‘Vater’, ‘Sohn’, ‘Heiliger Geist’, ‘Leben’, ‘Licht’, ‘Auferstehung’, ‘Kirche’ ...“.⁴³⁹ Zwar räumt der Philippusevangelist ein, diese Begriffe würden nicht „das Feststehende“ ($\pi\eta\epsilon\tau[\chi\mu]\eta\tau$) erkennen lassen, sondern „das Nichtfeststehende“ ($\pi\eta\epsilon\tau\chi\mu\eta[\tau \alpha\eta]$), er erklärt jedoch gleichzeitig unmissverständlich, dass sie auf „das Feststehende“ ($\alpha\eta\epsilon\tau\chi\mu\eta\tau$) „hinweisen“ ($cero$).⁴⁴⁰ Wie bei den sakramentalen Elementen geht es auch bei den Namen nicht um das, was an der Oberfläche „sichtbar“ ist, sondern die Namen transportieren ähnlich den sichtbaren Elementen der sakramentalen Rituale eine Bedeutung, die unter der Oberfläche „verborgen“ ist.⁴⁴¹

⁴³⁷ Zum philosophiegeschichtlichen Hintergrund vgl. Woschitz, Erkenntnis und Wahrheit, S. 233–242.

⁴³⁸ Vgl. Barc, Les noms, S. 361: „Dans l’Évangile selon Philippe, les spéculations sur les noms et celles sur les symboles et les images sont complémentaires.“ Ebenso Sevrin, Les rites et la gnose, S. 450.

⁴³⁹ Vgl. Koschorke, Namen, S. 319, der annimmt, alle Begriffe seien „dem großkirchlichen Credo“ zuzuordnen; vor ihm hatte bereits Isenberg, Coptic Gospel, S. 348 im Textstück #11a ein Echo der „credal words“ vermutet, die nicht zufällig dieselben seien, wie die des Konstantinopolitanum von 381. Durch diese Beobachtung will er u. a. seine Datierung des EvPhil ans Ende des vierten Jahrhunderts stützen.

⁴⁴⁰ NHC II p. 53, 33–35; Schenke 18; Übers. 19. $cero$ meint die kausative Form $\tau cero$ (vgl. Schenke, Philippus, S. 100). Das „Feststehende“ ist auch in anderen gnostischen Texten Terminus technicus zur Bezeichnung der pneumatischen Welt; vgl. Woschitz, Erkenntnis und Wahrheit, S. 256–257. Dass die kirchlich-theologischen Begriffe das „Feststehende“ nicht fassen können, sondern es nur andeuten, verweist auch auf einen zentralen Punkt der Auseinandersetzung zwischen den ‘religiösen Spezialisten’ der gnostischen Zirkel und der Kirche: die Gnostiker nehmen die vorläufigen Hinweise zum Anlass, weiter zu suchen, während die Mehrheitskirche meint, bereits etwas Feststehendes gefunden zu haben; vgl. dazu Koschorke, S. 58–61.

⁴⁴¹ Vgl. Pagels, Ritual, S. 287: „Philip does acknowledge that types and images share in some of the same ambivalence as does language: both involve a hidden element as well as a manifest one (cf. 57.25–29 = #25. HS).“ Vgl. auch Rudolph, Loyalitätskonflikte, S. 212–213.

Was in den voranstehenden Interpretationen immer wieder als die sakramentale Grundfigur des EvPhil bezeichnet wurde, nämlich dass die Wahrheit „in Symbolen und Bildern“ in die Welt kam und die Welt die Wahrheit „nicht anders empfangen kann“ (#67a), diese Grundfigur ist im Abschnitt #12c auch für die theologischen Begriffe formuliert, für „die Namen“:

#12c

Aber die Wahrheit ließ Namen in der Welt entstehen um unseretwillen,
die wir sie nicht erkennen können ohne die Namen....⁴⁴²

Wie die sichtbaren Rituale so dürfen auch die theologischen Begriffe der Mehrheitskirche nicht einfach abgelehnt werden, weil sie in sich die Gefahr des Missverständnisses tragen, sie sind vielmehr durch ein tieferes Verständnis zu erschließen.⁴⁴³ Auch die Namensfrage hat möglicherweise einen Platz in der Auseinandersetzung um die sakramentalen Rituale, wie das Textstück #11b durch eine interessante Bemerkung nahe legt:

#11b

- * Die Nam[en, die gewöhnlich geh]ört werden, sie sind in d(ies)er Welt.
- * [Möge niemand sich tä]uschen! [Würden sie] zu dem (anderen) Äon gehören, so würden sie in d(ies)er Welt niemals genannt werden, noch wären sie unter die Dinge d(ies)er Welt geraten.
- * Sie haben ein Ende in dem (anderen) Äon.⁴⁴⁴

⁴⁴² NHC II p. 54,13–15: ἀλλὰ ἀτικε κτίς 2ῆ πικοσμός εὐθντή ιαει
επὶ δον ἀσέρο ερος χωρίς πρᾶτο... (Schenke 18; Übers. 19); vgl. Klauck, Apokryphe Evangelien, S. 168. Rewolinski, Use of Sacramental Language, S. 61 spricht vom „paradox“ der Sprache. Thomassen, Gnostic Semiotics, S. 151 scheint „Symbole und Bilder“ in #67a aufgrund der inhaltlichen Nähe dieses Abschnitts zu #12c im Sinne von sprachlichen Bildern zu verstehen.

⁴⁴³ Vgl. Grant, Two Gospels, S. 7: „...none of these terms can be understood properly without the Gnostic key to their meaning.“

⁴⁴⁴ NHC II p. 53,35–54,5: πρᾶτο[η εψαγγ]ατικογ σεψοοπ 2ῆ πικοσμό[σ. μῆτρε
λλαγγ απ]ατα [ε]ι[εγ]ω[ο]οπ 2ῆ παιωη πεγηαρονοιαζ[ε] αη 2ῆ πικο-
σμός λλαδγ πιοογ ουτε πιογκαλγ 2ῆ πιοβηγε πικοσμιοῖ. ογπταγ
πιαγ πιογραη 2ῆ παιωη. (Schenke 18; Übers. 19); anstelle von Schenkes „Die Namen, die sie hören“ verstehen ich die 3. Pers. Plural als Ersatz des Passiv (vgl. Till, Koptische Grammatik, § 326, S. 165.166) und bringe das von Schenke ergänzte Präsens consuetudinis (ψαγ) durch Einfügung von „gewöhnlich“ zum Ausdruck. Die größten Probleme bei der Rekonstruktion des Textes bereitet der Anfang von #11b. Schenke und mit ihm die Mehrheit der Bearbeiter ergänzt πρᾶτο[η εψαγγ]ατικογ, „die Namen, die sie hören“. Anfangs hatte Schenke aber nicht „Namen“ (πρᾶτο) und „hören“ (σωτῆ) ergänzt, sondern „alle Menschen“ (πρῶνε τηρογ) und die Relativform von „sterben“ (επιηογ); vgl. Leipoldt/Schenke, Koptisch-gnostische Schriften, S. 40; ebenso

Die „Namen“ sind Teil der Welt. Wenn Schenkes Rekonstruktion des stark zerstörten Textes korrekt ist, unterstreicht der Philippusevangelist die folgende Aussage durch einen Warnruf: „[Möge niemand sich täuschen ([ΜΗΤΡΕΑΛΑΥ ἀπ]άτα)!“⁴⁴⁵ Von diesem Warnruf sind kaum mehr als die Reste dreier Buchstaben übrig,⁴⁴⁶ doch würde er dem Inhalt nach gut in den Abschnitt #11b passen. Die folgende Irrealiskonstruktion, die relativ wenig beschädigt ist, kann sinnvoll als Hinweis auf eine implizite Mahnung gedeutet werden. Offenbar gibt es Adressaten, die der Meinung sind, es gäbe „Namen“, die über diese Welt hinausführen. Demgegenüber bekräftigt der Philippusevangelist seine zuvor getroffene Feststellung: Die Namen sind Teil der Welt. „[Würden sie] zu dem (anderen) Äon gehören, so würden sie in d(ies)er Welt niemals genannt werden, noch wären sie unter die Dinge d(ies)er Welt geraten.“ Schließlich unterstreicht er diese Aussage sogar

Till 10.11; neuerdings auch Woschitz, Erkenntnis und Wahrheit, S. 251.252. Bald änderte er jedoch seine Erstübersetzung zur oben vorausgesetzten Ergänzung (vgl. Schenke, Arbeit, S. 326). In der Facsimile Edition, S. 65, ist das von Schenke mit Punkt versehene, also mit Vorbehalt lesbare α in $\pi\rho\alpha\eta$ nicht mehr sichtbar. Gleiches gilt für das α am Ende der Lücke in $\kappa\tau\eta\eta\eta$. Zweifellos handelt es sich um eine große Lücke und für das Verständnis des Abschnitts macht es einen entscheidenden Unterschied, ob das Subjekt der beiden folgenden Aussagen (jeweils markiert durch *) die sterblichen Menschen oder die irdischen Namen sind. Aus inhaltlichen Überlegungen schließe ich mich Schenkes Revision des ersten Rekonstruktionsversuches an; der zweiten Aussage zufolge wird das Subjekt der ersten Aussage „genannt“ ($\pi\rho\eta\eta\eta\zeta[\epsilon]$). Wenngleich freilich auch von „Menschen“ gesagt werden kann, dass sie „genannt“ werden, so passt „nennen“ doch besser zu „Namen“, die ja auch Gegenstand von #11a sind. Zudem macht es wenig Sinn, dass die Menschen, die die Erfüllung im „Äon“ erwarten, dort „ein Ende haben“. Schließlich hat die Lösung Schenkes den Vorteil, nur 8 Buchstaben in die Lücke zu füllen ($\pi\rho[\alpha\eta\epsilon\omega\gamma\zeta]\tau\eta\eta$), während Tills Ergänzung 9 benötigt ($\pi\rho[\omega\eta\epsilon\tau\eta\eta\epsilon]\tau\eta\eta$). Das Ende der beschädigten Zeile 35 ist erhalten und man kann leicht abschätzen, dass nur Platz für Schenkes 8 Buchstaben ist, während Tills Vorschlag eine sehr gedrängte Schreibweise erfordern würde.

⁴⁴⁵ Bereits Krause, Rezension zu Till, S. 174 hatte $[\alpha\pi]άτα$ ergänzt, allerdings mit anderem Sinn: „... Die Namen, die gehört werden, sind in der Welt, um zu täuschen.“ (Vgl. Kasser, L’Évangile, S. 70; ders. Bibliothèque, S. 23; Ménard, L’Évangile, S. 50–53.131; Borchert, Analysis, S.91, mit Anm. 3. In derselben Bedeutungsrichtung begegnet $άπάτα$ einige Zeilen weiter unten, p. 54,23 (Schenke 20; Übers. 21): „Die Archonten wollten den Menschen verführen ($\pi\alpha\pi\alpha\tau\alpha$)...“ Schenke, Philippus, S. 186 verweist zur Begründung seiner Alternative auf Gal 6,7: $\mu\eta\pi\lambda\alpha\eta\sigma\theta\epsilon$. Der selbe Warnruf findet sich auch in 1 Kor 6,9 und 15,33, sowie Jak 1,16. Ignatius von Antiochien hat diese Formel mehrfach aufgegriffen (Eph. 5,2; 16,1; Magn. 8,1; Philad. 3,3; Smyrn. 6,1), zumeist um so seine Mahnung zur kirchlichen Einheit unter Führung des Bischofs zu unterstreichen. Vgl. Schoedel, Ignatius, S. 108: eine in der antiken Diatribe übliche Formel.

⁴⁴⁶ In der Facsimile Edition, S. 66 sind auch die nicht mehr zu sehen, die Editionen verzeichnen sie jedoch; vgl. z. B. Layton 146 mit Apparat.

noch ein weiteres Mal: „Sie haben ihr Ende im Äon.“ Äon und Welt sind in #11b einander gegenübergestellt, so dass παιων hier sicher den „anderen“ Äon meint, wie Schenke richtig ergänzt, während „die Welt“ (**ΠΑΙΩΝ**) diese Welt ist. Im anderen Äon haben die Namen ein Ende und an ihre Stelle tritt die Wahrheit, die sie bezeichnen, die Wahrheit, die nach dem oben zitierten Textstück #12c die „Namen in der Welt entstehen“ ließ.⁴⁴⁷

Die Antisakramentalisten, von welchen Irenäus berichtet (siehe oben 1.3.5.), reden von einer „unaussprechlichen“ (**ἄρρητος**) und „unsichtbaren“ (**ἀόρατος**) Kraft, die man nicht durch Materielles herabwürdigen dürfe.⁴⁴⁸ Demzufolge sind also nicht nur sichtbare Riten, sondern auch hörbare Worte unzulänglich und vermitteln keinen Zugang zur geistigen Wirklichkeit. Dennoch scheint „Namen“ für einige Christen im Umkreis des EvPhil etwas zu beschreiben, von dem man annehmen will, dass es weit weniger als anderes durch die Bedingungen dieser materiellen Welt begrenzt würde und „den Äon“ daher gegenwärtig mache. Wenn damit nicht geheime Formeln gemeint sind, die Irenäus für einige Ritualisten unter seinen Gegnern belegt,⁴⁴⁹ so muss man annehmen, dass „Namen“ nicht auf gesprochene Worte zu beziehen ist, sondern auf die hinter den Namen stehenden theologischen Begriffe, die auch in #11a gemeint sind. Das Textstück #11b wäre somit als Warnung gegen solche Christen zu verstehen, die glauben, durch philosophische Spekulation auf der Grundlage von Begriffen in das Geistige vordringen zu können.⁴⁵⁰ Nachdem in #12ab von einem einzigen Namen die Rede ist, der in der Welt nicht ausgesprochen werden kann, „der Name, den der Vater dem Sohn zuerkannt hat“,⁴⁵¹ wird die Erörterung über die „Namen in der Welt“ in #12c fortgesetzt: Zwar ließ die Wahrheit Namen für uns

⁴⁴⁷ Vgl. Koschorke, Namen, S. 313: „Die menschliche Sprache als solche zum Kosmos gehörig und deshalb unfähig, die Dinge der höheren Welt unverstellt zum Ausdruck zu bringen, wird im PhEv also unterschiedlich verstanden: einmal als Gegengebilde zur ‘Wahrheit’, das andere Mal als deren, wenngleich ‘schwache’, Manifestation. Es scheint, daß im PhEv nicht nur die ‘kosmischen’ Namen sondern allgemein κόσμος und weltliche Existenz des Menschen in solch gegensätzlicher Weise gewertet werden.“

⁴⁴⁸ Iren. haer. I 21,4 (Rousseau 302,71–76.303,926–930).

⁴⁴⁹ Vgl. z. B. die pseudohebräischen Einweihungsworte in Iren., haer. I 21,3 (Rousseau 298–300).

⁴⁵⁰ Die Adressaten sehen sich möglicherweise der platonischen Suche nach den angemessenen Namen, dem Wesen, dem Begriff hinter den konventionellen Namen verpflichtet; vgl. Woschitz, Erkenntnis und Wahrheit, S. 238–242.

⁴⁵¹ Möglicherweise ist damit der „Sohn“ selbst gemeint; vgl. Thomassen, Gnostic Semiotics, S. 145.147. Zum „Namen“ in gnostischen Texten vgl. auch die Stellen-sammlung bei Woschitz, Erkenntnis und Wahrheit, S. 253–255.

entstehen, aber auch Namen sind nur vorläufig und sie sind von dem, was sie bezeichnen, fundamental unterschieden: Während die Wahrheit eine einzige ist, gibt es doch viele Namen für sie:

#12c

...Eine einzige ist die Wahrheit. Und doch ist sie vielgestaltig—und zwar unseretwegen, um uns diesen einen erkennen zu lassen in Liebe (ἀγάπῃ) durch vieles.⁴⁵²

Namen und Bilder, Namen und sakramentale Rituale, sind also gleichermaßen vorläufig.⁴⁵³ Es ist nicht mit Sicherheit aus dieser Koinzidenz abzuleiten, dass das kritisierte Vertrauen in „Namen“ den antisakramentalistischen Adressaten des EvPhil zuzuschreiben ist. Dennoch mag es eine Bedeutung haben, dass „Symbole und Bilder“ an keiner Stelle im EvPhil so explizit problematisiert werden, wie in #11b die „Namen“. Ausdrücklich wird davor gewarnt, die Namen als Teil des anderen Äon zu überschätzen, nirgends jedoch lässt der Philippus-evangelist erkennen, dass er befürchtet hätte, die Symbole und Bilder könnten mit der geistigen Wirklichkeit selbst verwechselt werden.⁴⁵⁴ Es gibt zwar Ansätze von Sakramentskritik im EvPhil (siehe unten 3.2.), nie jedoch richtet sich die Kritik so unverhüllt grundsätzlich gegen „Symbole und Bilder“, wie in #11b gegen die Namen. Mehrfach

⁴⁵² NHC II p. 54,15–18: οὐει οὐωτ τε της σο παρα αγω ετεντη ετσερο επαι ογαλαζ 2ῆ ογαγαπη 2ῆτη 2ῆ. (Schenke 18; Übers. 19, stellenweise abgeändert). Der Ausdruck 2ῆ ογαγαπη, „in Liebe“ ist schwer zu verstehen. Schenke, Philippus, S. 194 neigt zum Vorschlag von Painchaud, darin das griechische ἀγαπητῶς („kaum“, „mit Mühe“) zu sehen und übersetzt „um uns diesen einen, *so weit wie möglich*, erkennen zu lassen...“

⁴⁵³ Borchert, Analysis, S. 93 hatte sich über die positive Wertung der „Namen“ in #12 gewundert und erklärt: „12b forms an antithesis to logia 10, 11, and 13;“ Tatsächlich aber bewertet der Philippusevangelist die Namen auch in #11a bereits positiv. In #13 (p. 54,18–31; Schenke 20) wird zwar festgestellt, dass die Archonten die Menschen verführen mit Hilfe der Namen, doch in #14a präzisiert der Philippusevangelist, dass „die Mächte“ oft „dem Menschen Nutzen bringen ohne es zu wollen“ (p. 54,31–33; Schenke 20; Übers. 21) und so könnte auch die in #13 entlarvte Täuschung der Archonten zum Vorteil des Menschen geraten, insofern die Namen Instrument zur Wahrheitsfindung sein können.

⁴⁵⁴ Eine Höherbewertung der Rituale im Vergleich zu den „Namen“ beobachtet z. B. auch Pagels, Ritual, S. 288. Die Bevorzugung der rituellen ‘Handlung’ gegenüber der rein philosophischen Spekulation bringt Thomassen, Gnostic Semiotics, S. 153–154, mit der besonderen Wertschätzung des Mythos in Verbindung: „...the mythic text... refers beyond itself to its completion by that which cannot be expressed in words, but only through action, while this action in turn is prefigured in the myth. The Name which is the same as that which it names, and which speech can only express in the form of images, is conceived as authentically appropriated in ritual practice. Here what the myth gives in the form of symbolic representation becomes reality.“

räumt der Philippusevangelist zwar ein, dass die Symbole und Bilder „schwach“ sein mögen (#124. #125a), aber stets wirbt er gleichzeitig um Vertrauen in ihre Kraft. Beide, „Namen“ und Rituale, sind Medien, die Zugang zu Außerweltlichem gewähren und nicht umgangen werden können. Man gewinnt allerdings den Eindruck, als werde im Umfeld des EvPhil diese mediale Funktion allein den ‘geistigeren’ Namen, das heißt den Begriffen, zugestanden, während der Philippusevangelist sie für die materielleren Rituale verteidigen muss. Nur die Namen, verstanden als Inhalte begrifflichen Denkens, scheinen seiner Ansicht nach deshalb in Gefahr zu sein, überschätzt zu werden.

2.3.2.7. Zusammenfassung: #25 und das Modell der doppelten Realität

Der Gegenstand des Abschnitts #25, das konnte gezeigt werden, ist nicht im engeren Sinne eine Aussage zu Taufe und Salbung, sondern generell eine Aussage über die sakramentale Materie. Der Philippusevangelist versucht antisakramentalistischen Einwänden gegenüber die Frage zu lösen, weshalb die sakramentale Materie imstande sein sollte, immaterielles Heil zu wirken. In der Terminologie des EvPhil formuliert, geht es um die Möglichkeit der Verbindung von „Sichtbarem“ und „Unsichtbarem“, von Unterem“ und „Oberem“, von „Äußerem“ und „Innerem“. Die Wahrheit ist, dem ‘Lehrsatz’ #67a zufolge, in (sichtbare) „Symbole und Abbilder“ verkleidet gekommen ($\pi\tau\alpha\zeta\epsilon\iota\vartheta\pi\pi\mu\sigma\mu\pi\pi\kappa\omega\eta$) und die Welt „wird sie nicht auf andere Weise empfangen (können) ($\psi\eta\alpha\chi\iota\tau\sigma\alpha\pi\pi\kappa\epsilon\rho\tau\epsilon$).“⁴⁵⁵ Was #67a Gegenstand erkenntnistheoretischer Erörterung ist, wird im Modell der doppelten Realität aus #25 für die ‘alltägliche’ Ritualpraxis konkretisiert. Man kann durchaus sagen, dass der Philippusevangelist in #25 versucht, die allgemeingültige Aussage von #67a auf den speziellen Fall der sakramentalen Materie anzuwenden und Berührungsängste mit den stofflichen Zeichen und Handlungen zu überwinden. Wie Schenke treffend formuliert, geht es dem Verfasser um den (für seine Sakramentskonzeption) „so wichtigen Sachverhalt der Anwesenheit des Transzendenten im Immanenten“.⁴⁵⁶ Dieselben Schlüsselworte, die im Text #25 im Zentrum stehen: „die sichtbaren“ ($\eta\epsilon\tau\omega\gamma\omega\eta\epsilon\pi\omega\lambda$) und „die verborgenen Dinge“ ($\eta\epsilon\theta\eta\pi\eta$) sind auch Gegenstand des Abschnitts #124, der zudem inhaltlich in der Nähe von #67a steht. Die

⁴⁵⁵ NHC II p. 67,9–12 (Schenke 44).

⁴⁵⁶ Vgl. Schenke, Philippus, S. 242.

„sichtbaren Dinge der Wahrheit“ (*ΝΕΤΟΥΟΝΣ ΕΒΟΛ ΠΤΑΛΗΘΕΙΑ*), heisst es dort, hält man für „schwach und unbedeutend“, während die „verborgenen Dinge“ (*ΗΕΘΗΠ*) als „stark und angesehen“ gelten, obwohl „die Geheimnisse der Wahrheit“ (nur) sichtbar sind (*ϹΕΟΥΟΝΣ ΔΕ ΕΒΟΛ*), „indem sie Symbole und Abbilder sind“ (*ΕΥΟ ΠΤΥΠΟC ΣΙ ΣΙΚΩΝ*). Auch Gaffron hatte #25 in diesen Kontext gestellt: „Wenn man so will, kann man in § 25 eine spekulative Begründung für die Sinnhaftigkeit der Sakramente überhaupt sehen. Der Grundgedanke ist der gleiche wie in §§ 67. 124: die verborgene Welt der Wahrheit ist in dieser Welt als Symbol und Bild offenbar, da diese Welt sie nicht anders erfassen und sich aneignen kann.“⁴⁵⁷

Für das Sakrament ist so mit Hilfe der Theorie einer nur äußerlichen Materialität das Materielle als zeitweiliges Vehikel zu dulden. Die sichtbare Materie des Rituals sollte nicht täuschen, so scheint der Philippusevangelist sagen zu wollen, denn das Eigentliche ist „verborgen“ im Sichtbaren und es gibt nur die Möglichkeit, das Verborgene zusammen mit dem Sichtbaren zu empfangen.⁴⁵⁸ Woher nimmt nun der Philippusevangelist die Zuversicht, dass in der sichtbaren, irdischen Materie, welche beim Ritual verwendet wird, etwas unsichtbar Wirkendes anwesend ist? Diese Frage beantwortet das Textstück #26a. So wie in den Abschnitten #21 bis #24 anhand des Konzepts der gegenwärtigen Auferstehung, der Auferstehung „in dieser Welt“, die Möglichkeit und die Notwendigkeit innerweltlicher Heilsvermittlung vor Augen geführt werden sollte, so dient nun das Konzept der Ankunft des Erlösers in der Welt als Modell für die Eigenart der sakramentalen Zeichen.

2.3.3. #26: Sichtbar und Verborgen (2)

2.3.3.1. #26 im Zusammenhang mit #21 bis #25

Das Textstück #26a birgt eine Reihe von Schwierigkeiten, die teilweise aus Übersetzungproblemen resultieren. Daher wird im Folgenden zunächst eine wörtliche Übersetzung versucht:

⁴⁵⁷ Vgl. Gaffron, Studien, S. 164.

⁴⁵⁸ Vgl. Buckley, Cult-Mystery, S. 581, die zum sakramentalen Konzept des EvPhil feststellt: „true believers know how to use the vehicles of this world in order to transcend it.“ Buckley geht allerdings zu weit, wenn sie fortfährt: „This transcendence implies, essentially, a collapse of a dualistic world-view.“ Es ist im Gegenteil gerade eine dualistische Weltsicht, welche der Philippusevangelist seiner Wertschätzung sichtbarer Dinge zugrundelegt.

#26a

28 Jesus hat sie heimlich getragen, 29 sie alle. Denn er zeigte sich nicht so, 30 wie er war; sondern, dass er sich zeigte, 31 war so, wie [sie] ihn [würden] sehen können.

32 D[iesen al]len [aber] zeigte 33 er sich:
 Er [zeigte] sich den 34 Großen als Großer.
 Er zei[gte sich den] 35 Kleinen als Kleiner.
 Er [zeigte sich] *1 [den] Engeln als Engel
 und 2 den Menschen als Mensch.

Deswegen sein 3 Logos, er verbarg sich vor einem jeden. Die einen 4 sahen ihn, wobei sie dachten, sie hätten gesehen 5 sich selbst;
 Jedoch als er sich 6 zeigte seinen Jüngern in Herrlichkeit 7 auf dem Berge,
 war er nicht klein. Er 8 wurde groß; aber er machte auch die Jünger 9 groß, damit sie ihn sehen könnten, 10 als einen, der groß ist.⁴⁵⁹

#26b

Er sagte an jenem 11 Tage in der Danksagung: Der (du) vereinigt ha(s)t 12 den Vollkommenen, das Licht mit dem Heiligen Geist, 13 vereinige die Engel auch mit uns als den 14 Abbildern!

Von allen unvermuteten Neueinsätzen, die den Zusammenhang der auf #21 folgenden Abschnitte verstellt haben, ist der Themenwechsel von #25 zu #26a zunächst der rätselhafteste. Nachdem alle vorangegangenen Abschnitte in der einen oder anderen Weise auf die Frage von Auferstehung und Sakrament bezogen werden konnten, wird hier, in #26a, offenbar ein ganz anderer Gegenstand berührt. Es geht um den Erlöser, sein Erscheinen auf der Erde und die Art und Weise, in der er sich offenbarte. Dieser Themenwechsel ist umso erstaunlicher, als die Erörterung über Fragen des Sakraments in #25 ja keineswegs beendet wurde, sondern im Abschnitt #26b, der einen Einschub in das Eucharistiegebet (**εγζαριστεια**) zitiert, fortgeführt wird. Auch

⁴⁵⁹ NHC II p. 57,28–58,14: (28) αῖς φίτου πάκιογε (29) τηρογ. ππεφογων[2]
 γαρ εβολ πθε (30) ενεψωοп [π2]н[тс а]лла πтакоуѡи2 (31) εвoл πθe
 ет[оунаш]нкнои πнаg (32) εроq πнгнtс. π[д]еи дe ти]роу акоу(33)ѡи2 εвoл
 наg. ако[оуѡи2] εвoл π[п](34)нoс 2ωc нoс. акоуѡ[и2 εвoл] π(35)пкоуe 2ωc
 коуe. ако[оуѡи2 εвoл] (1) [пн]аггeлоc 2ωc аггeлоc ажw (2) пррѡиe 2ωc рѡиe.
 етвe пaеи апeф(3)логoс ажoиp εoгoи nи. 2oеиe (4) нeи aгиhaу εroq
 eуneeуe xе aгиhaу (5) εrooу nини nиоу alla πtарeфoу(6)ѡи2 εвoл
 πпeфnафnиc 2пnоуg(7)oу 2xhп pтоoу nеqо aи пkoуe. аж(8)ѡиp eуoи
 alla πtарeфp пnафnиc (9) nиoи xекaлc eуnафnиc пnaу (10) εroq εqo
 nиoи. (#26b) пexaq πфooу етп(11)нау 2п tеyхaриcteia xе пeнta22wtr
 (12) пtеxelioс poгoеи eпpнd etoу(13)лaв 2oтp пaг гeлoс εroq 2ωaи
 aи(14)gикoи. (Schenke 26; Übers. 27, stellenweise verändert); die Zeilenzählung des
 koptischen Textes ist näherungsweise in die Übersetzung eingetragen.

der Form nach unterscheidet sich #26 von den Abschnitten #21 bis #25. Waren es dort knappe lehrsatzartige Aussagen, die in #23 in den Zusammenhang einer Art Streitgespräch eingegordnet wurden, so bietet #26 Rudimente einer Erzählung. Entlang einzelner Stationen wird die Selbstoffenbarung Jesu nachgezeichnet: Er zeigte sich „den Großen“ (ῆνηος), „den Kleinen“ (ῆνηκογει), den „Engeln“ (ῆνηαργελος), „den Menschen“ (ῆρωμε) und schließlich, auf einem Berg, „seinen Jüngern“ (ῆηεφηαθητηс). Das Berg-Szenario ist einerseits aus den synoptischen Perikopen über die Verklärung bekannt (Mk 9,2–10 parr.),⁴⁶⁰ andererseits gehört es zur typischen Rahmung der so genannten „Dialogevangelien“. In solchen Texten eröffnet der Herr einem ausgewählten Jüngerkreis besondere Offenbarungen. Meist geschieht diese exklusive Belehrung anlässlich einer Erscheinung auf einem Berg.⁴⁶¹

Auch im Textstück #26b wird das dort zitierte Eucharistiegebet in eine rudimentäre Erzählung eingebunden: „Er sagte an jenem Tage in der Danksagung (εγχαριτειа):...“⁴⁶² Auf den ersten Blick kann man den Eindruck gewinnen, als dienten die Aussagen zur Erscheinung Jesu in #26a nur der erzählerischen Rahmung von #26b. „Er“, der „an jenem Tage“ im Eucharistiegebet die wiedergegebenen Worte sprach, könnte „Jesus“ sein, der auch Subjekt ganz am Anfang der Erzählung in #26a ist. Jesus hätte „an jenem Tag“ (ῆφοу εтимау), also anlässlich seiner Erscheinung „auf dem Berge“, im Eucharistiegebet die zitierten Worte gesprochen.⁴⁶³ Im Blick auf die „Dialogevangelien“ kann man zu der Auffassung gelangen, dass durch die Einbindung in

⁴⁶⁰ Das Motiv, dass Jesus seinen Jüngern „in Herrlichkeit“ (շնուղեօօց) erscheint (p. 58,6–7), könnte auf das ἐν δόξῃ in Lk 9,31 verweisen; vgl. Dehandschutter, Readers of Luke, S. 60.

⁴⁶¹ Zur Textsorte „Dialogevangelium“ vgl. Hartenstein, Zweite Lehre, S. 5–15.27–29. Zum Berg-Szenario der rahmenden Erscheinungserzählung ebd., S. 272–273; Hartenstein nennt als Beispiele aus den Nag Hammadi-Schriften die Sophia Jesu Christi (NHC III,4; vgl. BG), AJ (NHC II,1; III,1; IV,1; vgl. BG), EpPt (NHC VIII,2) und die erste Apokalypse des Jakobus (NHC V,3). Weitere Belege zum Berg als Offenbarungsort bei Gaffron, Studien, S. 366, Anm. 60; vgl. Ménard, L’Évangile, S. 146; Wilson, Coptic Gospel, S. 92.

⁴⁶² NHC II p. 58,10–11 (Schenke 26; Übers. 27).

⁴⁶³ Vgl. beispielsweise Ménard, L’Évangile, S. 146; Rewolinski, Use of Sacramental Language, S. 118; Wilson, Gospel, S. 92; Tripp, Sacramental System, S. 253; zurückhaltend Sevrin, Pratique et doctrine, S. 101.117.136.269, Anm. 60. Vgl. auch Gaffron, Studien, S. 185: Das Gebet aus #26b ist vielleicht „nachträglich Jesus in den Mund gelegt worden“. Es ist eine übliche Strategie in frühen Kirchen, die Autorität eines Gebetes durch die Zuschreibung an Jesus zu sichern; vgl. Klinghardt, Prayer Formularies, S. 33 (vgl. 52), der auf die Formel in Did 9,2 und 10,2 verweist: ἡς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ πατιδός σου (Schöllgen 120,14; 122,16–17).

den Kontext der Erscheinung auf dem Berge der Wortlaut der Bitte in #26b als exklusive Offenbarung Jesu an seine Jünger legitimiert werden soll.⁴⁶⁴

Die Anordnung, in der die Textstücke überliefert sind, führt notwendig zu dieser Überlegung. Neuerdings hat jedoch H.-M. Schenke den Vorschlag Isenbergs aufgegriffen und eine Zäsur in Zeile 10 der Kodexseite 58 angenommen.⁴⁶⁵ Dann darf aber „er“ aus #26b keineswegs einfach mit „Jesus“ aus #26a identifiziert werden, und die #26b einleitende Zeitangabe „an jenem Tage“ meint nicht selbstverständlich die zuletzt erwähnte Verklärungsszene. „Jener Tag“ könnte ebensogut auf eine Gelegenheit verweisen, die aus den im EvPhil überlieferten Fragmenten nicht mehr zu erschließen ist. Der Anschluss von #26b an #26a erfolgt offenbar nicht nahtlos. Schenke fällt eine gleichlautende Wendung „an jenem Tage“ (*Ἄπειροι ετῆμαγ*)⁴⁶⁶ in der zweiten Apokalypse des Jakobus auf, die dort im Zusammenhang einer größeren Predigt des Jakobus steht. Da Schenke die These vertritt, das EvPhil habe vielleicht Reste verlorener Philippusakten bewahrt, erwägt er, ob nicht auch #26b ursprünglich eine Predigt des Philippus abgeschlossen haben könnte.⁴⁶⁷

Schenke versteht die zeitliche Verortung *Ἄπειροι ετῆμαγ*, „an jenem Tag“, gleichzeitig als Hinweis auf die Einmaligkeit dieses Gebetszusatzes. Er schließt daraus, dass es sich um ein Gebet gehandelt haben könnte, das innerhalb der angenommenen Philippusakten im Anschluss an eine besonders erfolgreiche Missionspredigt während der Initiationseucha-

⁴⁶⁴ Isenberg, Coptic Gospel, S. 50 sieht in #26a tatsächlich den Rest eines von ihm im Hintergrund des EvPhil angenommenen gnostischen Evangeliums, das dazu gedient habe, die im EvPhil wiedergegebene Sakramentskatechese als „Gnosis“ des Erlösers auszugeben; siehe oben 1.3.1.

⁴⁶⁵ Vgl. Schenke, Philippus, S. 244 mit Isenberg, Coptic Gospel, S. 27. Schenke, ebd., Anm. 398 verweist auch auf Sevrin, Pratique et doctrine, S. 101–102.116–117.183, der zurückhaltend gegenüber einer Identifizierung des Eucharistie-Sprechers mit Jesus ist, und auf Layton, Gnostic Scriptures, S. 334, der ebenfalls #26a und #26b voneinander abtrennt (bei Layton Nr. 23 und Nr. 24).

⁴⁶⁶ NHC V p. 61,1 (Hedrick 142).

⁴⁶⁷ Vgl. Schenke, Philippus, S. 251–252; auch S. 244. Schenke verweist ebd., S. 251 u. a. auf #91, denn: „Eine ähnliche Rahmennotiz gibt es im EvPhil nur noch einmal, nämlich in #91. Aber da bleibt der Sprecher nicht anonym, sondern wird ausdrücklich als der Apostel Philippus identifiziert. Von da aus kann sich die Frage nahe legen, ob auch unser ‘Er’ schon dieselbe Person meint.“ (= Schenke, Exegese, S. 135–136). Eine Tendenz zur Zuschreibung an Philippus lässt auch Klauck erkennen: Klauck, Herrenmahl, S. 218 geht noch von „Jesus“ als Sprecher in #26b aus, während ders., Religiöse Umwelt II, S. 192 und Apokryphe Evangelien, S. 172 die Entscheidung offen lässt und auch „Philippus“ als Subjekt in #26b für denkbar ansieht.

ristie der Neubekehrten gebetet worden sei. So weit kann man seiner Überlegung grundsätzlich folgen. Auch in der tatsächlichen Gemeindeliturgie gehöre dieses Eucharistiegebet daher „zu einer solchen Eucharistiefeier …, die unwiederholbar nur eine Stufe des ganzen Initiationsrituals darstellte.“⁴⁶⁸ Dieser Schluss ist mir nun nicht mehr nachvollziehbar. Ohne Zweifel bettet die einleitende Zeitangabe das zitierte Gebetsstück in eine erzählte Vergangenheit ein und bindet es an einen nicht mehr genannten Anlass, zu welchem dieses Gebet erstmals gesprochen worden sei. Auch die Einsetzungsberichte des Neuen Testamentes binden beispielsweise die Eucharistie an das konkrete Datum des Abschiedsmahles Jesu, ohne dass daraus von allen Gemeinden die Konsequenz gezogen worden wäre, die Mahlfeier auf ein jährliches christliches Paschafest zu beschränken. Aus der erzählenden Rahmung des Abschnitts #26b ist nicht abzuleiten, dass die zugrundeliegende Eucharistiefeier auch im Gemeindealltag an einen außergewöhnlichen Anlass gebunden gewesen wäre.

Meint man, auch der überlieferten Gestalt des Philippusevangeliums ein gewisses Maß an Kohärenz zugestehen zu können, so muss man entweder davon ausgehen, dass das Zitat aus #26b bei den Adressaten sehr bekannt war und sein Urheber deshalb nicht eigens genannt zu werden brauchte, oder man erwägt, ob nicht „er“ und das Subjekt aus #26a doch identisch sind, wenigstens auf der Ebene der Kompilation des Philippusevangelisten.⁴⁶⁹ Gegen die Vermutung, Jesus könnte als Urheber dieser Bitte vorgestellt sein, hatte H.-G. Gaffron zu bedenken gegeben, „daß er bei der folgenden Bitte um die Vereinigung der Jünger mit ihren Engeln sich selbst mit einschließt“. Wenn man aber von der Annahme eines liturgischen Fragmentes aus der Mahlfeier der Adressatengemeinde ausgeht, ist die Spannung zwischen Jesus als Sprecher der *εὐχαριστία* und dem inklusiven „uns“ aus den Erfordernissen der Liturgie heraus durchaus nachvollziehbar.⁴⁷⁰

⁴⁶⁸ Schenke, Philippus, S. 250–251; ders., Exegese, S. 134f.

⁴⁶⁹ Die ältere Forschung hat diese Identifizierung unter der Voraussetzung vorgenommen, dass „an jenem Tage“ auf die Verklärungsszene in #26a zu beziehen ist, so ausdrücklich z. B. Sevrin, Pratique et doctrine, S. 101, 136, 269 (Anm. 60); ohne Begründung, aber vermutlich implizit unter denselben Voraussetzung auch Tripp, Sacramental System, S. 253.

⁴⁷⁰ Demgegenüber Gaffron, Studien, S. 184. „Am besten“ sei die Spannung zwischen „uns“ und Jesu Urheberschaft aus der zuvor (in #26a) angesprochenen „Polymorphie Jesu“ zu erklären; die Bitte habe ihren Sinn „vom Assimilationsgedanken her“: Jesus hat sich nach #26a den Jüngern angenähert, „wie [sie] ihn [würden] sehen können“. Auch Buckley, The Holy Spirit, S. 222 (vgl. diess., Female Fault, S. 119) erklärt das inklusive „uns“ aus der Unterscheidung verschiedener Jesus-Gestalten: „Here the lower, ‘image’-Jesus includes himself among the ‘us’ asking for salvation.“ Gaffron, ebd., S. 185 erwägt allerdings auch, das Eucharistiegebet könnte nachträglich Jesus „in den Mund gelegt worden“ sein, „wodurch sich das ‘uns’ (...) am leichtesten erklären ließe.“

Es ist wohl nicht möglich, in dieser Frage eine abschließende Entscheidung zu treffen. Unabhängig davon, wer sich hinter dem ungenannten Sprecher des Gebetes verbirgt, ist aber festzuhalten, dass Schenke Recht hat, wenn er #26b von #26a abtrennt. Die Erkenntnis, dass eine „übergangslose ‘Kluft’ zwischen ...#26a und #26b“ liegt, ist für das Verständnis beider Textstücke, vor allem für das Verständnis von #26a, fruchtbar. Jenseits aller anderen Erwägungen erscheint es doch überaus gewaltsam zu sein, das umfangreiche Textstück #26a auf die Offenbarung „auf dem Berge“ verkürzen zu wollen, um es dann auch noch dem knappen Gebetszitat in #26b unterzuordnen. Es geht im Abschnitt #26a eben nicht allein um eine Episode der Jesustradition, die von einer außerordentlichen Begegnung mit den Jüngern berichtet, sondern auch um generelle Aussagen zu Jesu Erscheinen vor „Großen“, „Kleinen“, „Engeln“ und „Menschen“. Als szenischer Hintergrund des in #26b zitierten Eucharistiegebetes würde #26a unterschätzt. Damit steht dann aber die Offenbarungserzählung in #26a für sich allein und kann nicht als Teil von #26b dem Sakramentsthema der vorangegangenen Abschnitte eingeordnet werden.

Für Schenke stellt die Einordnung „in den weiteren Zusammenhang“ ebenfalls ein Problem dar. Er versucht es ein Stück weit zu lösen, indem er dem Verfasser des EvPhil unterstellt, er habe die „Verklärung Jesu“ als „Ostergeschichte“ aufgefasst. Insofern könne man nämlich annehmen, dass „das Auferstehungsthema immer noch nachwirkt“.⁴⁷¹ Die meines Erachtens entscheidende Verbindung von #26a mit dem Vorangegangenen hat Borchert gesehen und auch Schenke ist ihm darin gefolgt.⁴⁷² Vor dem Hintergrund der vorgestellten Interpretation von #25 erscheint der Abschnitt #26a nämlich gar nicht so fremd. Auf der Ebene der Stichwortassoziation ist die Verbindung im Grunde klar: Es geht um „Sichtbares“ und „Verborgenes“. Borchert fasst die Abschnitte #25 bis #27 unter der Überschrift „The Mystery of the

⁴⁷¹ Schenke, Philippus, S. 243–244; er verweist (ebd., S. 244) auf Rhei (NHC I p. 48,6–19; Übers. Schenke 51), wo Eliah und Moses als Zeugen der leiblichen Auferstehung angeführt werden. Eliah und Moses sollen für den Verfasser des Reginosbriefes an dieser Stelle bezeugen, dass sie selbst nach ihrem Tod anlässlich der Verklärung Jesu von den Jüngern gesehen werden könnten, weshalb irgendeine Art von Leiblichkeit auch jenseits des Todes angenommen werden könnte. Ähnlich Tert., Res. 55,10 (Borleffs 1002,38–42); vgl. dazu Peel, Treatise, S. 192–193.

⁴⁷² Vgl. Schenke, Philippus, S. 244 und Anm. 397 mit dem Verweis auf Borchert, Analysis, S. 131.

Hidden and the Revealed“ zusammen. Ihm zufolge gibt #25 also das Thema vor, „that reality may not be what it appears to be“, das nun in #26a eingelöst wird.⁴⁷³ Allerdings ist er der Überzeugung, dass es in #25 nicht um die Sakramente geht, sondern die dort erwähnten Sakramente dienten nur ‘zur Illustration’ des umfassenderen Phänomens, dass der Gnostiker Zugang zu einer den anderen verborgenen Wirklichkeit habe.⁴⁷⁴ In dieser Weise hat auch Schenke den Zusammenhang beschrieben: Es geht in #26a „um die (vorübergehende) Verborgenheit des Eigentlichen in dem, was sichtbar ist... Wurde dieser Sachverhalt dort (nur) an Sakramenten exemplifiziert, so hier nun sogar an dem Erlöser selbst.“

Borcherts und Schenkes Sicht der Dinge wäre möglich, wenn die „Verborgenheit des Eigentlichen in dem, was sichtbar ist“ den Abschnitt #26a tatsächlich nur mit #25 verbinden würde. Das Verborgene und das Sichtbare, das Innere und das Äußere sind jedoch auch in den Textstücken, die #25 voranstehen, bereits Thema: Die Seele ist „verborgen“ (2ωπι) in einem „geringwertigen Leib“ (#22), „im Fleisch“ geschieht die Auferstehung (#23a und c) und das Sakrament bietet Kleidung an (#23b und #24), so wie das Sakrament selbst Verkleidung des Unsichtbaren ist (#25). Man hat sich zu fragen, auf welches Ziel hin diese Unterscheidung zweier Wirklichkeiten immer wieder neu getroffen wird. Abgesehen davon ist es auch nicht wahrscheinlich, dass das Sakrament „as an illustration“ herangezogen werden könnte, wie Borchert meint. Es verwundert, wenn Borchert schreibt: „Perhaps, to the surprise of the reader he may learn from Philip that even Jesus is not what he seems to be.“⁴⁷⁵ Dass Jesus eine Identität jenseits seiner unscheinbaren irdischen Erscheinung besitzt, dürfte die Gemeinde des Philippusevangelisten kaum überrascht haben. Der verstohlene „Abstieg des Erlösers“ durch die Räume der Archonten, aus dem jenseitigen Pleroma in die diesseitige Welt der Materie, der unverkennbar die Struktur der Offenbarungen Jesu in #26a bestimmt, ist den Adressaten wahrscheinlich gut bekannt, wie im Folgenden gleich erläutert werden

⁴⁷³ Borchert, Analysis, S. 130.

⁴⁷⁴ Borchert, Analysis, S. 131: „... they are employed here as an illustration of the hiddenness of true power or purification, which only the Gnostic knows.“

⁴⁷⁵ Borchert, Analysis, S. 131. Thomassen, Spiritual Seed, S. 93, weist darauf hin, dass dieses Modell im östlichen Valentinianismus trivial ist: „...Gos.Phil. shows the same pattern as the other texts of the eastern group: the Saviour is a spiritual being in a material body.“

soll. Eine gemeinsame Basis hinsichtlich der Sakramente existiert aber gerade nicht.

Wenn jedoch die Sakramente nicht zum Beispielfall taugen, an dem andere Zusammenhänge verdeutlicht werden können, sondern vielmehr selbst ein Gegenstand sind, der verdeutlicht werden muss, so ist vielleicht umgekehrt die Offenbarung Jesu, die #26a schildert, hier als Beispielfall zur Klärung der Sakramentskonzeption eingefügt. Anders als Borchert und Schenke annehmen, scheint es mir so zu sein, dass die Ausführungen über die Selbstoffenbarung des Erlösers ihren Zielpunkt in den Konsequenzen haben, die der Philippusevangelist daraus für die Bewertung sichtbarer Rituale ziehen will. Im Folgenden sollen die Verbindungslien nachgezeichnet werden, die zwischen der Strategie des Erlösers bei seiner irdischen Erscheinung und den sakramentalen Zeichen dieser Welt bestehen.

2.3.3.2. *Der Abstieg des Erlösers: #26a*

Die Schlüsselwörter des Textstücks #26a sind unübersehbar „sich zeigen“ (**ογωνι₂ εβολ**), dem die Offenbarungsempfänger durch „sehen“ (**ηαγ**) antworten, und komplementär dazu „verborgen-sein“ (**χωπ**). In der unten folgenden tabellarischen Darstellung des Textes sind diese Begriffe durch Unterstreichung herausgehoben. Insgesamt sieben Mal wird das Verb **ογωνι₂ εβολ** hintereinandergereiht,⁴⁷⁶ zunächst in sechs Perfektformen—sämtlich dritte Person Singular maskulin, die erste negativ (**ηπερογωνι₂ εβολ** „er zeigte sich nicht“), die restlichen fünf positiv, einmal Perfekt II (**ηταφογονι₂ εβολ** „dass er sich zeigte“), sonst Perfekt I (**αφογωνι₂ εβολ** „er zeigte sich“)—, dann abgeschlossen durch eine Temporalisform am Ende (**ηταρεψογωνι₂ εβολ** „als er sich zeigte“). Die Wurzel „verbergen“ (**χωπ**), die unmittelbar die Verbindung zum Text #25 herstellt, erscheint demgegenüber nur einmal: sein Logos, er verbarg sich vor jedem (**απεκλογος αφχοπι₂ εογον ηιμ**). Stellt man positive und negative Aussagen einander tabellarisch gegenüber und gliedert sie, ergibt sich folgendes Bild:

⁴⁷⁶ ογωνι₂ bzw. ογωνι₂ εβολ ist auch typisch für die von Hartenstein untersuchte Textsorte der „Dialogevangelien“ (vgl. diess., Zweite Lehre, S. 273).

Positiv	Negativ
	... Denn er <u>zeigte sich nicht</u> (<u>ἵπερδογμητικός ερωτήσεως</u>) so, wie er war;
sondern, dass er <u>sich zeigte</u> (<u>παραπομπητικός ερωτήσεως</u>), war so, wie sie ihn würden <u>sehen</u> (<u>ἴαντες</u>) können.	
Diesen allen aber <u>zeigte er sich</u> (<u>απογνωτικός ερωτήσεως</u>):	
** Er <u>zeigte sich</u> (<u>απογνωτικός ερωτήσεως</u>) den Großen als Großer.	
** Er <u>zeigte sich</u> (<u>απογνωτικός ερωτήσεως</u>) den Kleinen als Kleiner.	
** Er <u>zeigte sich</u> (<u>απογνωτικός ερωτήσεως</u>) den Engeln als Engel	
** und den Menschen als Mensch.	
Jedoch als er sich seinen Jüngern in Herrlichkeit auf dem Berge <u>zeigte</u> (<u>παρεπαγμητικός ερωτήσεως</u>), war er nicht klein. Er wurde groß; aber er machte auch die Jünger groß, damit sie ihn <u>sehen</u> (<u>ἴαντες</u>) könnten, als einen, der groß ist.	Deswegen, sein Logos, er <u>verbarg</u> <u>sich</u> (<u>αρχοπάτικός ερωτήσεως</u>) vor einem jeden. Die einen <u>sahen</u> (<u>ἴαντες</u>) ihn wobei sie dachten, sie hätten sich selbst <u>gesehen</u> (<u>ἴαντες</u>)

So vereinfacht, ist zu erkennen, dass der Abschnitt zweifach geteilt ist. Zum einen wird eine Unterscheidung innerhalb der Offenbarungsempfänger gemacht: Den „Großen“, „Kleinen“, „Engeln“ und „Menschen“, denen Jesus erscheint, stehen im zweiten Teil seine „Jünger“ gegenüber. Innerhalb des so abgegrenzten ersten Teils sind zwei zentrale Aktionsweisen Jesu zu erkennen: Jesus „zeigt“ und er „verbirgt“. Ich will im Folgenden die beiden aufeinander folgenden Teile des Abschnitts auch nacheinander besprechen, da meiner Ansicht nach zwischen beiden Teilen eine inhaltliche Zäsur liegt, wie die Analyse zeigen wird. Der erste Teil ist keineswegs nur eine Hinführung zur Verklärungsszene im zweiten Teil, sondern bietet eine der Verklärungsszene gleichwertige Aussage. Was meint also der erste, größere Teil von #26a?

a) Teil 1 (p. 57,28–58,5):

Beide Aktionen Jesu liegen in seiner Absicht, nicht nur die Offenbarung, sondern auch ihr Gegenteil: Jesus will sich verbergen. Bereits in der einleitenden Bemerkung kommt dies zum Ausdruck: „Jesus hat sie heimlich alle getragen.“ „Heimlich“ (*ῆκτιογέ*) ist im koptischen Text plastisch mit dem Wort *κτιογέ*, „stehlen“, „Dieb“,⁴⁷⁷ ausgedrückt. Der Kopte wird die Frage, wer denn „alle“ sein sollen, die Jesus „getragen“ (*qī*) hat, in der Weise beantwortet haben, dass es ‘alle erdenklichen Erscheinungsweisen’ oder ‘Masken’ sind, die Jesus getragen hat, um sich zu verkleiden. Vermutlich war das auch die Intention der griechischen Vorlage.⁴⁷⁸ Dieser erste Satz verweist den Adressaten auf das bekannte Motiv vom heimlichen Abstieg des himmlischen Erlösers. Der Erlöser kommt aus der Weltferne in die Welt und muss auf seinem Weg die Herrschaftsbereiche der Weltherrscher, der „Archonten“, die die Befreiung der Erlösten verhindern möchten, räumlich durchqueren.⁴⁷⁹ Damit er von ihnen nicht aufgehalten werden kann, überlistet er die feindlichen Mächte. Er verwischt seine Spuren⁴⁸⁰ und tarnt sich, indem er seine äußere Erscheinung der Sphäre der jeweiligen Archonten angleicht.⁴⁸¹ „Heimlich“ führt er die Menschen „in der Art

⁴⁷⁷ Crum, Coptic Dictionary, S. 793–794. Wilson, Gospel, S. 92 denkt bei *κτιογέ* an „the idea of the ‘Messianic secret’“, wie es in 1 Kor 2,8 und Barn. 12,10 belegt sei.

⁴⁷⁸ Vgl. Schenke, Philippus, S. 246–247.

⁴⁷⁹ Zum Motiv des „unerkannten Abstiegs“ des Erlösers vgl. Hübner, Der antivalentianische Charakter, S.103(63)–104(65) mit Anm. 22 und 25; Rudolph, Die Gnosis, S. 153–158; Bultmann, Bedeutung, S. 75–80; insbes. 76–77 mit zusätzlichen Belegen aus der mandäischen Literatur. Auffallend ähnlich die Schilderung vom Abstieg des Simon in Iren., haer. I 23,3 (Rousseau 316,61–318,70; Übers. Brox 293): „Da ist er (Simon, HS) selbst zur Verbesserung der Zustände gekommen und herabgestiegen, sagt er, in veränderter Gestalt und ähnlich den Kräften, Mächten und Engeln, so dass er bei den Menschen als Mensch erschien, obwohl er kein Mensch war, und in Judäa gelitten zu haben schien, obwohl er gar nicht litt.“ Zum Abstieg des Simon vgl. Hipp. haer. VI 19,4 (Marcoovich 226,19); Epiphan., haer. XXI 2,4 (Holl 240,3–8). In EvVer (NHC p. 31,2–7; Attridge/MacRae 100; Übers. Schenke 39) hat der Erlöser bei seinem Abstieg „eine fleischliche Form“ (*ογκαρχή πίσηματ*) und kann nicht aufgehalten werden; vgl. dazu Attridge/MacRae, Notes, S. 88–89.

⁴⁸⁰ Vgl. Physiologus 1, Vom Löwen (Kaimakis 6ab.7a,14–18; Übers. Treu 5): Wie der Löwe, der mit seinem Schwanz seine Spuren verwischt, um den Jägern zu entkommen, „hat auch Christus... seine geistlichen Spuren verwischt, das heißt seine Gottheit. Unter Engeln ward er ein Engel, unter Erzengeln ward er ein Erzengel, unter Thronen ein Thron, unter den Mächten eine Macht, bis zu seinem Herabstieg...“

⁴⁸¹ Vgl. Iren., haer. I 30,12 (Rousseau 380,223–230); haer. I 23,3 über den Abstieg des Simon (Rousseau 316,61–318,70); Epist.Apost. 13 [24] (ÜS Müller 212); Clem., exc. Thdot. 1,1; 18,1 (Sagnard 52–54; 90); nach Sagnard und Casey 9 gehört exc. 18 zu den nicht-valentianischen Teilen. In Ascens. Is. 10,7–31 ist der Abstieg des Herrn aus dem siebten Himmel durch die sechs unteren Himmel breit ausgeführt. Ab dem

und Weise eines Menschenräubers“ aus der Welt davon, spottet der Christengegner Celsus⁴⁸² und ist mit diesen Worten der Einleitung von #26a sehr nahe.

Auch am Ende des oben abgegrenzten ersten Teils von #26a, in den Zeilen 3 und 4 (der Kodexseite 58) ist eine Anspielung auf den Mythos vom Abstieg erkennbar: „Die Einen (τοεινε μεν) sahen ihn, wobei sie dachten: sie hätten sich selbst gesehen.“ Der Satz ist vielleicht fragmentarisch; auf „die einen“ hin würde man ein „die anderen aber“ (τηκοογε λε) erwarten.⁴⁸³ Trotz der mangelhaften Überlieferung lässt sich im gegenwärtigen Kontext des Abstiegsszenarios ein möglicher Sinn des Satzes unschwer ausmachen: Derart erfolgreich ist die Tarnung des Erlösers, dass die, die ihn sehen, ihn nicht erkennen und meinen, sie sähen jemanden ihresgleichen.⁴⁸⁴ Wenn auch grammatisch problematisch, so können auf der semantischen Ebene „die Jünger“ aus Teil 2 (p. 58,5–10) als Gegenposition zu den „Einen“ (τοεινε) angesehen werden. Die Jünger nämlich meinen nicht, sich selbst zu sehen, sondern sie sehen einen anderen, nämlich Jesus „als einen Großen“.⁴⁸⁵

fünften Himmel kann er nicht mehr erkannt werden, während er bei seinem triumphalen Aufstieg (Ascens. Is. 11,22–33) von allen gesehen wird (Bettiolo 420–429,432–437). Vgl. auch AJ (NHC II p. 30,11–31,4; Waldstein/Wisse Synopsis 79–80); Rudolph, Die Gnosis, S. 153 spricht in diesem Zusammenhang vom „Tarnkappenmotiv“, das „zu den typischen Merkmalen der gnostischen Erlösermythen“ gehöre.

⁴⁸² Or. Cels. VI 53 (Borret 310,9–11): Τι δε τοὺς ὑπὸ τούτου κατεγγωσμένους, ὃς φατε, ψυχαγωγεῖ καὶ δίκην ἀνδραποδιστοῦ τινος ὑπέξάγει.

⁴⁸³ Vgl. Schenke, Philippus, S. 248: „...formal müsste man nach der Nennung ‘der einen’ (τοεινε μεν) wenigstens noch ein ‘andere aber’ (τηκοογε λε) erwarten.“ In seiner Übersetzung (ebd., S. 27) markiert Schenke an entsprechender Stelle eine Lücke: „die einen sahen ihn und dachten dabei, daß sie sich selbst gesehen hätten; <...>...“. Eine solche Auslassung ist zwar denkbar, die Pointe des Abschnitts ist meines Erachtens durch dieses Problem nicht berührt; auch Schenke, ebd. erwägt, ob hier nicht „bewußt ein solches Textstück ausgelassen ist, von dem der Bearbeiter gemeint hat, daß die Phantasie der Leser ein solches ‘et cetera’ ohne weiteres selbst produzieren könnte, ...“.

⁴⁸⁴ Vgl. Ascens. Is. 10,20.22.24: „nam species eius sicut species eorum“ und 10,27 „nam species eius secundum speciem eorum“ (Bettiolo 424–427). Man könnte zunächst auch versucht sein, an das Wiedererkennungsmotiv im so genannten Perlenlied, ActThom. 112 (Bonnet 223,9–13), zu denken. Der aus der ägyptischen Fremde zurückgekehrte Königsohn trifft auf sein königliches Gewand, das ihm wie ein Spiegelbild gleicht; so jedenfalls scheint Layton, Gnostic Scriptures, S. 334 die Stelle zu verstehen, wenn er in der Ann. a zur Stelle auf „the model of divine twinship“ verweist. Die Zwillingsvorstellung gehört jedoch nicht in das Szenario des Abstiegs Christi, sondern in dasjenige, das den Aufstieg des Gnostikers schildert.

⁴⁸⁵ So Buckley, Conceptual Models, S. 4172: „In my view, the disciples are juxtaposed to those referred to as ‘[s]ome saw him’.“

Aus dem Hinweis auf die „diebische“ Art Jesu und der Andeutung des Irrtums derer, die ihn gesehen haben, konnten die Adressaten sicherlich mühelos den populären Abstiegsmythos erschließen. So interpretiert würde #26a auch auf den Text #22 zurückweisen, der über die Seele (τύγχη) „in einem verachteten Leib“ (ζῆνογσωμα εὐφυς) handelt. Bereits in diesem Abschnitt begegnete das Stichwort „verbergen“ (ζωπ). Dort wurde der Leib einer Tarnung der Seele verglichen, die sie schützen soll, denn: „Niemand wird eine bedeutende und wertvolle Sache in einem bedeutenden Gegenstand verbergen (ζωπ)“.⁴⁸⁶ Der Leib bewahrt somit die Seele vor dem Zugriff der Archonten, weil sie, irregeführt durch die leibliche Oberfläche, nichts erkennen können, das sie für gefährlich halten müssten.⁴⁸⁷ Während die feindlichen Mächte als die gefährlichen Diebe im Hintergrund des Bildes aus #22 zu vermuten sind, ist in #26a Jesus der Dieb, der die Seele rettet, indem er sie aus dem Machtbereich der Archonten entwendet.

Innerhalb dieser Reste des gängigen Abstiegsmythos wird nun aber der Gestaltwandel Jesu in einer Weise geschildert, die nichts mit den Motiven der List und Tarnung zu tun hat. In #26a treten nämlich gar keine feindlichen Weltherrscher auf, vor denen sich Jesus verbergen müsste, sondern allen, die er traf, „zeigte er sich“.⁴⁸⁸ Betrachtet man die Offenbarungsempfänger, „Große“, „Kleine“, „Engel“ und „Menschen“, so stellt sich der berechtigte Verdacht ein, dass es sich eigentlich nur um zwei Gruppen handelt. Innerhalb der Viererliste gibt es deutlich zwei Paare: einerseits „Große“ und „Kleine“, andererseits „Menschen“ und „Engel“. Beide Paare lassen sich ohne Mühe miteinander identifizieren: Die „Großen“ sind die „Engel“ und die „Kleinen“ die „Menschen“.⁴⁸⁹ Möglicherweise knüpft diese Terminologie an Mt 18,10 an, wo Jesus von „diesen Kleinen“ (τῶν μικρῶν τούτων) spricht, deren Engel „ständig das Angesicht des himmlischen Vaters sehen“ (διὰ παντὸς βλέπουσι τὸ πρόσωπον τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς). Markus der Magier scheint die „Kleinen“ des Mt-Verses auf die Angehörigen der gnostischen Gemeinde hin auszulegen, wenn er Irenäus zufolge seinen Anhängerinnen zusichert, er werde ihnen von seiner „Charis“ mitteilen, da „der

⁴⁸⁶ NHC II p. 56,20–22 (Schenke 24; Übers. 25).

⁴⁸⁷ Vgl. Iren. haer. I 5,6 (Rousseau 88,100–111; 88,569–89,579), wonach die erste Sophia, die Mutter Achamoth, ihre Leibesfrucht, das göttliche Pneuma, ohne Wissen des Demiurgen heimlich in die vom Demiurgen geschaffenen Menschenwesen eingesenkt hat; vgl. Clem., exc. Thdot. 53,2,3–4 (Sagnard 168/169).

⁴⁸⁸ Vgl. Rewolinski, Use of Sacramental Language, S. 83.

⁴⁸⁹ So Schenke, Philippus, S. 245 mit Sevrin, Pratique et doctrine, S. 117.

Vater des Alls“ (*ό πατὴρ τῶν ὅλων*) ihre Engel „vor seinem Angesicht“ (*πρὸ προσώπου αὐτοῦ*) sähe.⁴⁹⁰ Wenn im EvPhil mit den „Kleinen“ ebenfalls die Gnostiker gemeint sind, so können auch die „Großen“, die „Engel“, keinesfalls feindliche Gestalten sein.⁴⁹¹

Die Absicht, die Jesus bei der Veränderung seiner Erscheinung verfolgt, ist ausdrücklich nicht Täuschung und hat, entgegen dem Stichwort *ῆκιογε* („auf diebische Weise“) in Zeile 28, nichts mit der Maske eines Diebes zu tun. Statt einer märchenhaften Erzählung vom trickreichen Erlöser, steht eine Aussage über die Fürsorglichkeit Jesu im Mittelpunkt. Die einzige Erklärung, die der Philippusevangelist in #26a für die Verkleidung Jesu gibt, ist der Hinweis auf eine bestimmte „Didaktik“ der Offenbarung in Zeile 29–32 (der Kodexseite 57): Jesus habe sich zwar nicht gezeigt, „wie er war“, aber er hat sich gezeigt, „wie man ihn würde sehen können“. Auch der koptische Übersetzer hat hier die entscheidende Aussage gesehen und eine Form des ‘zweiten Tempus’ verwandt (*ῆταξογωνι₂ ε₁βολ* ...: „dass er sich zeigte, ...“). Die Betonung wird so auf das Adverb gelegt, also auf „... (es) war so, wie man ihn würde sehen können (*ῆθε ετογηαψ κῆδομ ῆηαγ ερο₂ ῆ₁χητῆ*)“.⁴⁹² Es geht somit nachdrücklich darum, dass Jesus seine Adressaten nicht überfordern will und Rücksicht auf ihr individuelles Wahrnehmungsvermögen nimmt.

Innerhalb der altkirchlichen Literatur begegnet das Motiv der Rücksicht und pädagogisch motivierten Vielgestaltigkeit Jesu mehrfach im Zusammenhang der „Verklärung auf dem Berg Tabor“ (Mk 9,2–10 parr.). Auch die am Ende von #26a vorausgesetzte Erscheinung Jesu „auf dem Berge“ dürfte mit der Verklärungsszene der Synoptiker in Verbindung stehen.⁴⁹³ Die Kommentare zu #26a ziehen als die

⁴⁹⁰ Iren. haer. I 13,3 (Rousseau 194,39–41; 194,30–32); vgl. Förster, Marcus Magus, S. 100.

⁴⁹¹ In dem von Irenäus haer. I 13,3 zitierten Gebet des Magiers Markus heißt es auch: „Der Ort der Große (‘Ο δὲ τόπος τοῦ μεγέθους) ist in uns; wir müssen zu einem werden“ (Übers. Brox 221). Reiling, Marcus Gnosticus, S. 172–173 bringt diese Stelle mit dem Gebet der in den Himmel aufsteigenden Gnostiker haer. I 13,6 (Rousseau 202–204), das sie für den Demiurgen unangreifbar macht (‘ὅ πάρεδρε θεοῦ καὶ μοστικῆς πρὸ αἰώνος Στήνης, ἡ τὰ μεγέθη διαπαντὸς βλέποντα τὸ πρόσωπον τοῦ Πατρός), in Verbindung und folgert: „In this light there can be little doubt that the ‘greatnesses’ are the angels of the redeemed gnostics, ...“

⁴⁹² Vgl. Till, Koptische Grammatik, S. 153 (§ 302); Plisch, Einführung, S. 91.

⁴⁹³ Vgl. auch Wautier, Textes gnostiques, S. 137, Anm. 11. Die Verklärungsszene, genauer der Abstieg vom Berg, wird auch von Markus dem Magier mit dem „Abstieg“ des Erlösers durch die Himmel in Verbindung gebracht (Iren., haer. I 14,6; Rousseau 224,138–141; 224,272–276); vgl. dazu Scholten, Quaestioneskommentar, S. 403–404.

zentralen Parallelen Origenes und Clemens von Alexandrien heran.⁴⁹⁴ In den Excerpta ex Theodoto des Clemens wird es der „großen Demut“ (*διὰ πολλὴν ταπεινοφροσύνην*) des Herrn zugeschrieben, dass er „nicht als Engel erschien, sondern als Mensch“ (*οὐχ ὡς ἄγγελος ὥφθη, ἀλλ’ ὡς ἄνθρωπος*). In dieser Formulierung lässt sich die Idee von der pädagogischen Motivation des Erlösers ahnen. Ausdrücklich ist die Demonstration seiner Herrlichkeit „auf dem Berge“ vor den Aposteln „um der Kirche willen“ geschehen, „die das auserwählte Geschlecht ist“ (*διὰ τὴν ἐκκλησίαν, ἣτις ἔστι τὸ γένος τὸ ἐκλεκτόν*).⁴⁹⁵ Bei Origenes ist die Polymorphie Jesu wiederholt belegt und wird auch dort meist mit der Absicht des Erlösers begründet, dem Menschen entgegenzukommen. Beispielsweise bemerkt er zur Verklärung Jesu auf dem Berg (Mt 17,1.2) in seinem Kommentar zum Matthäusevangelium: „Verschiedene Gestalten nämlich hat der Logos, und er zeigt sich jedem, wie es für den Sehenden förderlich ist, und keinem erscheint er über das hinaus, was der Sehende fassen kann.“⁴⁹⁶

Eine Episode aus den Petrusakten erinnert auffallend an den Abschnitt #26a.⁴⁹⁷ Der Autor der Petrusakten schildert in Kapitel 20 eine Predigt des Petrus im Hause eines gewissen Marcellus. Gerade war dort der Bericht über die Verklärung Jesu im „Evangelium“ gelesen worden. Petrus erklärt daraufhin, es könne sein, dass das Gelesene „noch

⁴⁹⁴ Vgl. beispielsweise Schenke, Philippus, S. 245; Isenberg, Coptic Gospel, S. 304–305; Borchert, Analysis, S. 133–134; Ménard, L’Evangile, S. 145–146; Wilson, Coptic Gospel, S. 91–92.

⁴⁹⁵ Clem., exc. Thdot. 4,1 (Sagnard 58–59). Sagnard kennzeichnet den Text als Reflexion des Clemens, ebenso Casey, Excerpta, S. 9. Demgegenüber erwägt Scholten, Quaestioneskommentar, S. 399–400 eine mögliche Zuschreibung an den Lehrer Theodot. Scholten, ebd., S. 406 mit Anm. 60, spricht sich gegen Schenkes These einer textlichen Verbindung von EvPhil #26a und exc. 4,1 aus, hält aber fest, dass #26a die in exc. 4 formulierte exegetische Einsicht voraussetzt. Clemens weist auch str.VI 140,3 (Stählin/Früchtel 503,12–13) auf die begrenzte Fassungskraft der Jünger hin.

⁴⁹⁶ Or., comm. in Mt. 36 (Klostermann 152,9–13): *διαφόρους γάρ ἔχει ὁ λόγος μορφάς, φαινόμενος ἐκάστῳ ὡς συμφέρει τῷ βλέποντι, καὶ μηδενὶ ὑπὲρ ὁ χωρεῖ ὁ βλέπων φανερούμενος.* Übersetzung Vogt, S. 197; vgl. Scholten, Quaestioneskommentar, S. 408. Zu weiteren Stellen aus Origenes siehe Bauer, Jesu Wirken, S. 323. Vgl. auch Pistis Sophia 6 (Schmidt/McDermot 8,8–21/deutsche Übers. Schmidt/Till 5, 19–30): der Autor der Pistis Sophia, einer Schrift aus der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts (Röwekamp, Art. Pistis Sophia, S. 583), berichtet von einer Erscheinung des Herrn vor den Jüngern auf einem Berg, die sich allerdings nach seiner Himmelfahrt ereignet. Weil die Jünger durch den Glanz des vom Himmel Herabgekommenen geblendet sind, zieht dieser sein Licht an sich, damit die Jünger seine Offenbarungsrede hören können.

⁴⁹⁷ Ein Text vermutlich vom Ende des 2. Jhs., der also in zeitlicher Nähe zum EvPhil entstanden ist; vgl. Röwekamp, Art. Petrusliteratur, S. 567; Plümacher, Art. Apokryphe Apostelakten, Sp. 23.

schwach“ erscheine, denn es sei für die Ohren von Anfängern bestimmt und nur bis zu dem Maß geschildert „soweit es erträglich ist, es in menschliches Fleisch zu bringen“. Durch seine „Barmherzigkeit“ sei auch der Herr dazu bewegt worden („motus dominus misericordiam suam“), „im Bilde eines Menschen zu erscheinen“. „Denn jeder von uns sah (ihn), wie er es zu fassen vermochte, je nachdem er es konnte“ („unus quisque enim nostrum sicut capiebat uidere, prout poterat uidebat“). Nun schildert Petrus sein eigenes Erleben des dramatischen Tabor-Ereignisses, während dessen er meinte, zu erblinden. Petrus endet seinen Bericht: „Und als ich aufstand, sah ich ihn wiederum so, wie ich ihn fassen konnte“ („et exurgens iterum talem eum uidi qualem capere potui“).⁴⁹⁸ Wie der oben zitierte Text aus dem Matthäuskomentar des Origenes trifft der Text der Petrusakten die Aussage des #26a beinahe wörtlich: Jesus zeigte sich „so wie [sie] ihn [würden] sehen können“.⁴⁹⁹

⁴⁹⁸ ActPetr. 20 (Lipsius 67,11–67,20); Übers. Schneemelcher 275. Auch Tertullian betont Prax. 15,8 (Kroymann/Evans 1180,56–59), dass die Jünger auf dem Tabor nur die Herrlichkeit des zum Leiden bereiten Sohnes (passuri Filii gloriam) gesehen haben; den Anblick des Vaters hätten sie nicht ertragen, denn niemand kann Gott sehen und am Leben bleiben (Ex 33,20).

⁴⁹⁹ NHC II p. 57,31–33 (Schenke 26; Übers. 27). Eine ganz ähnliche Situation schildert das kürzlich wiederentdeckte „Unbekannte Berliner Evangelium“ (UBE) oder „Gospel of the Saviour“ (Papyrus Berolinensis 22220). Zur Datierung in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts vgl. Hedrick/Mirecki S. 2.23, bzw. ans Ende des zweiten, Anfang des dritten Jahrhunderts: Plisch, Verborgene Worte, S. 28; Frey, Leidenschaft, S. 72, Anm. 7. 78–79. 80. 82. 95; Klauck, Apokryphe Evangelien, S. 43; Nagel, Das „Unbekannte Berliner Evangelium“, S. 252 mit Anm. 5; einen Überblick über die verschiedenen Datierungsvorschläge bietet Emmel, Gospel of the Saviour, S. 46, Anm. 11. Kürzlich hat Nagel, Gespräche Jesu, S. 223, den Datierungskonsens „um 200“ in Frage gestellt; Griechisch als Originalsprache des UBE sei nicht nachzuweisen (ebd., S. 234): „Der koptische Text ist frei von Übersetzungsgräzismen.“, Originalsprache sei vielmehr Koptisch, was aufgrund der Zitate aus der sahidischen Evangelienübersetzung anzunehmen sei (ebd., S. 234–238). Da die koptische Handschrift um 600 zu datieren ist (ebd., S. 225) und der Text des UBE inhaltliche Nähe zu den von Schenute von Atri verhandelten theologischen Kontroversen aufweise (ebd., S. 240–248), sei das UBE „im zweiten Drittel des fünften Jahrhunderts, vielleicht auch ein oder einige Jahrzehnte später“ entstanden (ebd., S. 248). Schenke, Das sogenannte „Unbekannte Berliner Evangelium“, hatte die Datierungsfrage noch offen gelassen. Die erhaltenen Textfragmente des UBE befinden sich auf einigen ungebundenen Papyrusbällern. Emmel, ebd., S. 47.52–61 hat gegenüber der *editio princeps* durch Hedrick/Mirecki eine sinnvolle Neuordnung der Blätter vorgeschlagen; Plisch, ebd., S. 27.29–34 ist ihm darin gefolgt; zustimmend Nagel, Gespräche Jesu, S. 216–217. Die Rekonstruktion der *editio princeps* hat sich offenbar als fehlerhaft erwiesen (vgl. Frey, ebd., S. 96 im „Nachtrag“). Die im UBE vorausgesetzte Situation ist die einer Offenbarungsrede Jesu vor seinen Jüngern (vgl. Hedrick/Mirecki S. 18,19: „a dialogue/dicourse gospel“). Innerhalb des durch die kanonischen Evangelien vorgegebenen Zeitrasters wäre diese Rede nach

Auch unabhängig von der Erzählung einer irdischen Erscheinung des verklärten Erlösers kann davon berichtet werden, dass der Erlöser sich zurücknimmt, wenn er mit denen, die er erlösen will, in Verbindung tritt. Im sogenannten „Tractatus Tripartitus“ findet sich eine Aussage über die Offenbarung des Sohnes, die ebenfalls an #26a erinnern kann.⁵⁰⁰ Der Vater bringt „für die, die aus ihm selbst hervorgekommen sind“ den Sohn hervor. Er, der Sohn, ist „der, nach dem sie benannt werden.“⁵⁰¹ Der Sohn teilt sich ihnen mit, „entsprechend [der Weise], in der ein jeder [ihn] bei sich wird aufnehmen können, obwohl dies nicht seine (wahre) Größe ist, da sie ihn noch nicht aufgenommen hatten.“⁵⁰² Das Motiv, dass der Erlöser sich den Geringeren anpasst, steht sicherlich auch in Verbindung mit dem Motiv der soteriologisch motivierten Entäuscherung (*ἐοντὸν ἐκένωσεν*) im Philipperhymnus (Phil 2,5–11). Dort freilich steht die Passion Jesu im Zentrum, wie auch in kirchlichen Verweisen auf den Abstieg des Erlösers.⁵⁰³ Bei den zitierten

dem letzten Abendmahl und vor der Kreuzigung einzuordnen. Der Anfang der rechten Spalte von Seite 100 (p. 100,33) enthält die Ortsangabe „auf dem Berge“ (εχθρόον; Hedrick/Mirecki 34; ebd. in der Anm. findet sich der Verweis auf EvPhil #26a). Einerseits ist aufgrund der Verbindung des UBE mit der kanonischen Gethsemane-Perikope an den Ölberg zu denken (vgl. Hedrick/Mirecki, S. 96), gleichzeitig ist aber der Bezug zur Verklärungsszene unübersehbar (vgl. Klauck, ebd., S. 45; Frey, ebd., S. 82,93). Daran anschließend wird eine Himmelsreise Jesu geschildert (p. 100,49–51; Hedrick/Mirecki 34): „Wir sahen unseren Erlöser, wie er in alle Himmel eindrang, …“ (Übers. Nagel 251; Schenke, Das sogenannte „Unbekannte Berliner Evangelium“, S. 208 übersetzt „durchquerte“), an der die anwesenden Jünger mit „geistigen Körpern“ (p. 100, 34–35; Hedrick/Mirecki 34: θυμικῶν τοπῶν) teilnehmen. Ein p. 107,4–22 geschilderter Dialog, der möglicherweise noch Teil des Verklärungserlebnisses ist, lässt an EvPhil #26a denken (Hedrick/Mirecki 40 mit Verweis auf EvPhil #26a in der Anm. zu Z. 14–18; vgl. S. 101, Anm. 72; auf #26a verweist auch Frey, ebd., S. 83, Anm. 64): „Wir sprachen zu ihm: Herr, in welcher Gestalt wirst du dich uns zeigen und in was für einem Körper wirst du kommen? Lehre uns! Johannes ergriff das Wort und sagte: Herr, wenn du dich anschickst, dich uns zu zeigen, zeige dich uns nicht in deiner ganzen Herrlichkeit, sondern wandle deine Herrlichkeit in [eine andere] Herrlichkeit, daß wir sie ertragen können, damit wir [dich] nicht sehen und vor Furcht vergehen“ (Übers. Nagel 253).

⁵⁰⁰ NHC I p. 62,33–63,16 (Attridge/Pagels 210/211); Übers. Nagel 30–31.

⁵⁰¹ Vgl. Nagel 30, der in der Anm. zur Stelle bemerkt: „Anspielung auf die nach ‘Christus’ benannten ‘Christen’.“ Die „Christen“ gehören demnach zu den Äonen, die ihren Ursprung im Vater haben.

⁵⁰² NHC I p. 63,3–7 (Attridge/Pagels 210/211); Übers. Nagel 30; vgl. zur Stelle Pagels/Attridge, Tripartite Tractate, S. 258. In ähnlicher Weise ist vielleicht auch eine Stelle im Evangelium Veritatis zu verstehen: „Denn er zeigte sich zum Zwecke einer Erkenntnis, mit der alle ihre Gaben (= die Gaben der Wissenden. HS) übereinstimmten;…“ (p. 22,35–36; Attridge/MacRae 90; Übers. Schenke 36).

⁵⁰³ So z. B. Melito, De pascha 66 (Hall 451–459; Übers. Blank 118): „Dieser kam vom Himmel auf die Erde/um des (Menschen) willen, der litt,/und indem er diesen

Bemerkungen zur Offenbarung, vor allem bei denen aus dem gnostischen Kontext, geht es jedoch um den Erlöser als Lehrer, der auf die begrenzte Aufnahmefähigkeit seiner Schüler Rücksicht nimmt.⁵⁰⁴

Wenn auch einzelne Motive des Textstücks #26a offensichtlich weiter verbreitet waren, so scheint doch jedenfalls die Kombination zweier unterschiedlicher Traditionen zum Gestaltwandel des Erlösers in #26a originell zu sein: Einerseits sind deutlich Elemente aus dem Abstiegsmythos zu erkennen, in dessen Zentrum der listenreiche himmlische Gesandte steht, der die Archonten überwindet. Andererseits ist dieser Mythos durch die Idee einer soteriologisch begründeten Entäuscherung Jesu überformt, einer Entäuscherung, die das begrenzte Erkenntnisvermögen der Menschen berücksichtigen soll.

Die hier vorgeschlagene Einordnung des Textstücks #26a in die in #25 erkennbare Diskussion über den Wert „materieller“ Heilsmittel ermöglicht vielleicht eine Erklärung dieser Kombination so verschiedener Motive. Sowohl die Täuschung als auch die pädagogische Wirkung der äußeren Gestalt sind in einer Auseinandersetzung mit den Antisakramentalisten brauchbar. Wie die Archonten durch die äußere Erscheinung des Erlösers getäuscht wurden, so lassen sich auch diejenigen täuschen, welche allein aufgrund der äußeren Erscheinung von Taufwasser und Salböl, von Brot und Kelch, deren wahren Gehalt nicht würdigen wollen. Das entscheidende Argument, das der Philippusevangelist der antisakramentalistischen Fraktion seiner Adressaten entgegenhält, besteht ja in der Unterscheidung von innerer und äußerer Wirklichkeit. Diese Unterscheidung wurde im Textstück #25 für Wasser und Salböl behauptet, hier in #26a soll sie in den größeren Zusammenhang der Strategie des Erlösers gestellt werden.

Einerseits mag auch die Verkleidung der Heilswirklichkeit im Sakrament der Tarnung gegen die Weltherrscher und die ihnen höri- gen, unverständigen Menschen dienen, jedoch der wahre Zweck der weltförmigen Verkleidungen ist die Adressaten-orientierte Pädagogik, welche nach Ansicht des Philippusevangelisten die Vorgehensweise des Erlösers bestimmt: „Denn er zeigte sich nicht so, wie er war; sondern,

selbst anzog/durch Maria die Jungfrau,/und so als Mensch erschienen,/ nahm er auf sich das Leiden des Leidenden/durch seinen leidensfähigen Leib,...“

⁵⁰⁴ Innerhalb der NHC-Texte gibt es auch Anspielungen auf den Philipperhymnus, welche die Passionsthematik einbeziehen: beispielsweise in Inter, NHC XI p. 10,27–31 (Turner 53/54; Plisch I 26); vgl. p. 12,22–38 (Turner 56; anders Plisch I 30!) oder Silv, NHC VII p. 103,34–104,1 (Peel 328/329) und 110,18–19 (Peel 346/347).

dass er sich zeigte (Perf. II), war so, wie[sie] ihn [würden] sehen können.⁵⁰⁵ Das aber wird im EvPhil auch als der Zweck der Sakamente herausgestellt. Das zugrundeliegende Prinzip ist stets das des Lehrsatzes aus #67a: „Die Wahrheit kam nicht nackt in die Welt. Sondern, dass sie gekommen ist (Perf. II), war in Symbolen (ἱτύπος) und Bildern (ἱγκινη). Sie (die Welt) wird sie nicht auf andere Weise empfangen.“⁵⁰⁶ Die sichtbaren Rituale sind also die unter den Bedingungen der Welt passende Wahrheitsvermittlung. Symbole und Bilder sind Teil derselben Erlösungsstrategie, zu der auch das menschliche Äußere des in der Welt anwesenden Erlösers gehört. Auf diese Weise möchte der Philippus-evangelist seinen Adressaten nahebringen, dass das Sakrament nichts anderes ist als die gegenwärtige Fortsetzung des Erlösungswerkes, das einst durch Jesus begonnen worden war. Die materielle Gestalt der sakralen Handlungen rechtfertigt nicht deren Ablehnung, denn wenigstens als Mittel, um die Fassbarkeit der Erlösung zu gewähren, ist die Materie zu dulden.⁵⁰⁷

Nun erfordert im ersten Teil von #26a noch die Bemerkung: „Deswegen, sein Logos (ἀπεχλογος), er verbarg sich (ἀφοπι) vor einem jeden“ eine Interpretation.⁵⁰⁸ Die Übersetzung ist übrigens keineswegs klar, da der koptische Ausdruck ετε παι απεχλογος αφοπι εογον ηιμ grundsätzlich mehrdeutig ist. Schenke führt drei verschiedene Möglichkeiten auf, die beiden Personalsuffixe (ἀπεχλογος αφοπι) zu verstehen: entweder (a) „der Logos verbarg Jesus“, (b)

⁵⁰⁵ NHC II p. 57,29–32 (Schenke 26).

⁵⁰⁶ NHC II p. 67,9–12 (Schenke 44; Übers. 45, stellenweise abgeändert).

⁵⁰⁷ Vgl. Turner in seiner Anmerkung zu der entsprechenden Erwähnung des Descensus in Inter (NHC XI p. 12,22–38 (Turner 56; vgl. Plisch I 30,31), näherhin zu 12,31–33: „Thus although existence ‘in flesh’ is the opposite of ‘inhabiting the spirit’ (12,31–33), the flesh in which the Saviour appears (12,18) becomes a means of effecting redemption.“ Thomassen, How Valentinian?, S. 268 stellt als ein Charakteristikum valentinianischer Soteriologie heraus: „...the Savior shares in the condition of the spirituals he comes to save by assuming a material body.“ In Spiritual Seed, S. 143 verweist auch Thomassen (in seinen Ausführungen zu Excerpta ex Theodoto) auf die Strategie, die Materialität der Rituale durch das Modell des Erlösers zu legitimieren, der in seiner irdischen Existenz die Vorbilder der Rituale (in Geburt, Jordantaufe und Passion) gegeben hat: „The physicality of ritual can only be legitimised by making materiality part of the symbolism itself. The materiality of the ritual acts...has its correlate in the subjection to the condition of matter of the symbolic figure (gemeint ist the Saviour. HS) who provides the model of these acts....“

⁵⁰⁸ Der Satz ist grammatisch auffällig, da der Perfekt-Konverter α- zweimal wiederholt wird: α-πεχλογος αφοπι; Nagel, Grammatische Untersuchungen, S. 456 führt zu dieser „Doppelsetzung des Konjugationsthemas“ eine ganze Reihe von weiteren Beispielen aus NHC II an.

„Jesus verbarg den Logos“ oder (c) „der Logos verbarg sich selbst“.⁵⁰⁹ Schenke hält mit fast allen Übersetzern wohl zu Recht allein die reflexive Übersetzungsvariante (c) für wahrscheinlich.⁵¹⁰ Was aber meint der Philippusevangelist, wenn er davon spricht, dass Jesu Logos sich selbst verborgen habe? Denkbar wäre, dass es die Wort-Verkündigung Jesu ist, deren Sinn sich vor allen, denen er sich nicht so zeigte, „wie er war“ (Zeile 4–5), verschloss. Allerdings würde die positive Grundstimmung des Anfangs, demzufolge Jesus sich allen zeigte, „wie sie ihn würden sehen können“, unvermittelt dahingehend negativ gewendet, dass Jesus seine Lehre Engeln und Menschen vorenthält. Schenke bemerkt zudem sehr richtig, dass der in #26a angesprochene Sinn der Gesichtssinn ist, wie das wiederholte Verb „sehen“ (ναύ) anzeigt, nicht aber das Gehör. Aus dieser Überlegung heraus entscheidet sich Schenke, „sein Logos“ im Sinne von „seine wahre Natur“ zu verstehen: „Deswegen verbarg sich vor einem jeden, wer er wirklich war.“ Im Blick auf den zweiten Teil von #26a, wo berichtet wird, dass Jesus sich „seinen Jüngern in Herrlichkeit auf dem Berge“ zeigte, ist diese Übersetzung ohne Zweifel die beste.⁵¹¹

Allerdings wäre dem Satz durchaus noch eine Bedeutung jenseits der Anspielung auf den Abstiegsmythos zuzutrauen, insofern er gegenüber der Eingangsbemerkung aus Zeile 29 „er zeigte sich nicht“ eine auffällige Steigerung enthält: „er verbarg sich“. Das Verb „verbergen“ (χωπι) ann aufhorchen lassen, da es gerade im vorangegangenen Abschnitt #25 als ein Schlüsselbegriff der Sakramentskonzeption des Philip-

⁵⁰⁹ Schenke, Philippus, S. 247.

⁵¹⁰ Wie (a) übersetzen nur De Catanzaro, Gospel, S. 41 („Because of this his word hid him from everyone“) und Isenberg, Coptic Gospel, S. 359 („Because of this his word concealed him from everyone“); später hat sich Isenberg, Translation, S. 155 ebenfalls der Variante (c) angeschlossen. Noch unentschieden zwischen (a) und (c) ist Barns, Rezension zu Wilson, S. 498. Bereits Borchert, Analysis, S. 133 hatte De Catanzaros Übersetzung abgelehnt, „because it seems that it is not really Jesus who was being hidden by the logos. Rather his logos seems to have remained hidden despite the appearances of Jesus.“ Für (b) hat sich allein Layton, Gnostic Scriptures, S. 334 entschieden („For this reason he hid his discourse from everyone“). Schenke, Philippus, S. 247, Anm. 415 nennt Laytons Übersetzung eine „Deutung... von ganz außerordentlicher Kühnheit“, da „die extrapolierte Konjugationsbasis“ für Perf. I α- (ἀπεψυχος) dann nicht mit „dem nominalen Subjekt“ verbunden wäre, sondern πεψυχος wäre „das nominale Objekt“. „So etwas gibt es zwar, aber wohl nur als eine sehr problematische Randerscheinung“, die zudem nur im Bohairischen belegt sei.

⁵¹¹ Vgl. Schenke, Philippus, S. 247. Ebenso interpretiert Borchert, Analysis, S. 133, der allerdings von einer sehr spezifischen Übersetzung von ἀοράος ausgeht, es sei hier „the independent, personified ‘word’ (of God)“ gemeint, oder „more specifically (for a Gnostic) the essence within the form.“

pusevangelisten eingesetzt worden war: „Es existieren einige Dinge, indem sie verborgen sind (εγνηπ) durch das Sichtbare.“⁵¹² Aus dem Blickwinkel der Sakramentsthematik erhält nun der Begriff **λογος** eine zusätzliche Färbung. Schon einmal, im Rahmen der Deutung des Abschnitts #23, der wenige Zeilen über der Stelle in #26a, auf der Rückseite des Papyrusblattes steht, musste darüber nachgedacht werden, wie **λογος** zu übersetzen ist. Relativ einig sind die Exegeten des EvPhil, dass **λογος** dort, in #23b, als Terminus technicus gemeint ist. In #23c jedoch sprach einiges dafür, **λογος** mit Schenke unspezifisch als „etwas zur Vernunft Gehöriges“ oder, noch allgemeiner, als „Sache“ wiederzugeben. Dennoch wurde in der Interpretation des Abschnitts #23c vorgeschlagen (siehe oben 2.2.4.6.), eine Assoziation zum **λογος** in der Eucharistie aus #23b nicht vollständig auszuschließen. Auch für #26a ist ein entsprechender Vorschlag zu machen, zumal hier im Unterschied zu #23c **λογος** nicht durch den unbestimmten Artikel (**ογ**), sondern durch den bestimmten Possessivartikel (**περ**) determiniert ist.

Die noch ausstehenden Überlegungen zu #23b werden zeigen, dass der Logos, das „wahre Fleisch“ Jesu, im eucharistischen Brot verborgen ist. Vielleicht ist die #23b festgehaltene Aussage „sein Fleisch ist das Wort“ sogar ähnlich verkürzend formuliert, wie es oben für „das Licht aber ist das Salböll“ aus #75 angenommen worden ist (siehe 2.3.2.). Wie dort zu ergänzen ist: „das Licht ist *im* Salböll“, so ist vermutlich auch in #23b zu ergänzen: „sein Fleisch *enthält* den Logos.“ Vor diesem Hintergrund kann man im **λογος** aus #26a eine Anspielung auf den in der irdischen Gestalt Jesu verborgenen himmlischen Logos sehen. Dieser Logos wäre dann zum Logos aus #23b, der im eucharistischen Brot enthalten ist, in Beziehung zu setzen. Brot und (Schein-)Leib Jesu gehören jedenfalls insofern zur selben Kategorie von Erscheinungen, als sie beide für jeden Menschen, selbst für die nur materiell orientierten Menschen, wahrnehmbar sind. Auch Schenke erwägt kurz, ob **λογος** in #26a nicht im Sinne des #23b als „ein Code-Wort zur Bezeichnung von Jesu wahrem Fleisch, das das herrliche Himmelsgewand ist“, gelesen werden könnte. Er entscheidet sich schließlich dagegen: „Aber es ist wohl doch vernünftiger, hier aus der eigentlichen Lexik das Wort ‘Logos’ im Sinne eines allgemeinen Wert- und Relationsbegriffes in

⁵¹² NHC II p. 57,25–26 (Schenke 24).

Ansatz zu bringen.“⁵¹³ Letztlich ist es wohl eine Frage des persönlichen Geschmacks, welches Maß an versteckten Verweisen man dem Philip-pusevangelisten zutrauen möchte.

b) Teil 2 (p. 58,5–10):

Nun bleibt noch, den zweiten Teil des Abschnitts #26a in die Interpretation einzubeziehen. Die Aussage, Jesu Logos habe sich vor einem jeden verborgen, so dass die, die ihn sahen, dachten, sie hätten jemanden ihresgleichen gesehen, wird am Ende von #26a eingeschränkt:

#26a

...Jedoch als er sich seinen Jüngern zeigte, in Herrlichkeit auf dem Berge, war er nicht klein. Er wurde groß; aber er machte auch die Jünger groß, damit sie ihn sehen könnten, als einen, der groß ist.⁵¹⁴

Wenn Jesus sich auch aus Rücksicht auf die „Kleinen“ ($\bar{\eta}\kappa\gamma\epsilon\iota$) „gleichsam klein“ ($\varphi\omega\varsigma \kappa\gamma\epsilon\iota$) machen musste, so war das seinen Jüngern gegenüber offenbar nicht nötig. Die Jünger die den großen Jesus sehen, sind selbst durch Jesus groß gemacht worden. Schenke weist darauf hin, dass auch bei den anderen Beispielen der „der Fassungskraft der Adressaten angepaßten Polymorphie Jesu“ die Pointe in der „Verklärung am Ende als Wiederaufhebung der Anpassung“ liegt.⁵¹⁵ Dem Text #26a ähnlich ist beispielsweise eine Stelle aus der „Sophia Jesu Christi“: „da erschien ihnen der Erlöser nicht in seiner ursprünglichen Gestalt, sondern im unsichtbaren Geist. Sein Aussehen aber war das eines großen Engels des Lichtes.“⁵¹⁶ Die zitierte Stelle aus der „Sophia Jesu Christi“ ist noch aus einem anderen Grund interessant. Jesus erscheint dort wie ein „großer Engel des Lichts“ ($\omega\gamma\iota\omega\delta \bar{\eta}\alpha\gamma\gamma\omega\varsigma$) und auch in #26a erscheint Jesus als einer, „der groß ist“ ($\epsilon\varsigma\omega \bar{\eta}\eta\omega\delta$). Da „Große“ und „Engel“ in #26a wohl austauschbar sind, erscheint Jesus streng genommen auch im EvPhil auf dem Berg als Engel und macht die Jünger ebenfalls zu Engeln. Das würde dann aber bedeuten, dass selbst „die Jünger“ Jesus nicht

⁵¹³ Schenke, Philippus, S. 247; in Anm. 417 verweist er als Beispiele für diesen Gebrauch von $\lambda\o\gamma\o\varsigma$ auf Hebr 4,13 und Ign., Magn. 3,2.

⁵¹⁴ NHC II p. 58,5–10 (Schenke 26; Übers. 27, stellenweise verändert).

⁵¹⁵ Schenke, Philippus, S. 245. So beispielsweise auch bei der oben zitierten Stelle aus Origenes' Matthäuskommentar 36 im darauffolgenden Abschnitt 37 (Klostermann 152–154).

⁵¹⁶ Sophia Jesu Christi (Papyrus Berolinensis 8502), p. 78,11–17 (Till/Schenke 196; Übers. 197).

so sehen, „wie er (wirklich) war“, sondern ebenfalls nur eine seiner angenommenen Gestalten. Diese Ansicht vertritt tatsächlich Sevrin, der in #26a einen dreifachen Christus („un triple Christ“) findet: „le logos..., le Christ angélique, le Christ humain“. Die Jünger sehen nur die Gestalt des Engels.⁵¹⁷ Berechtigterweise wendet Schenke dagegen ein, dass die Parallelen zur Polymorphie Jesu gerade auf die vollständige Erkenntnis Jesu durch die Jünger zielen und erklärt: „man darf den Text wohl nicht *so* beim Wort nehmen, daß man die Rhethorik in Dogmatik umsetzt“.⁵¹⁸

J. Buckley stellt den großen Jüngern, die den großen Jesus sehen, mit #44 eine interessante Parallel an die Seite: Im Abschnitt #44a wird der, der „etwas von dem Feststehenden (νετσμόντ) sieht,...jenem gleich“ und wer Christus sieht, wird auch zu Christus. „An jenem Ort“ ($\pi\pi[\mu\alpha\epsilon\tau\bar{\eta}\lambda\gamma]$), in der Sphäre des Feststehenden, der Wahrheit, verhält es sich nämlich #44b zufolge so: dasjenige, „was (du) dort siehst, [da]s wirst du we[rd]en“.⁵¹⁹ „Jener Ort“ ist keine ausschließlich zukünftige Welt, wie die Ausführungen zur Gegenwart der Auferstehung in 2.2.4. gezeigt haben. Die Abschnitte #26a und #44 kennen einen heilsvermittelnden Kontakt mit dem Göttlichen, der als „sehen“ ($\nu\alpha\gamma$) beschrieben wird. Wenn die Jünger aber Jesus unmittelbar erkennen können, ohne dass Jesus sich verkleiden muss, dann gibt es offenbar auch einen alternativen Zugang zur außerweltlichen Wirklichkeit jenseits der weltlichen Verkleidung und damit jenseits der Rituale. Auch bei der Erscheinung Jesu vor seinen Jüngern geht es ohne Zweifel um ein Ereignis in dieser Welt, denn auch der Ort der Erscheinung, „auf dem Berge“, gehört offenbar dieser Welt an.⁵²⁰

⁵¹⁷ Sevrin, Pratique et doctrine, S. 117.

⁵¹⁸ Schenke, Philippus, S. 245–246; Zitat S. 246.

⁵¹⁹ NHC II p. 61,20–32 und 61,32–35; Zitate 61,20–23.30–31.34–35 (Schenke 32; Übers. 33); vgl. dazu Buckley, Conceptual Models, S. 4170.

⁵²⁰ Dem Ende von #26a auffallend ähnlich ist eine Stelle des sogenannten „Unbekannten Berliner Evangeliums“ (UBE). Auch das UBE nimmt auf die Verklärung Jesu Bezug (vgl. Klauck, ebd., S. 45; Frey, ebd., S. 82.93). In unmittelbarem Anschluss an die Ortsangabe p. 100,33 (Hedrick/Mirecki 34) „auf dem Berge“ ($\epsilon\kappa\pi\pi\mu\tau\sigma\omega\gamma$) sagen die Jünger, auch sie selbst seien „wie geistige Körper“ geworden (p. 100, 33–35; Hedrick/Mirecki 34: $\alpha\pi[\alpha\iota]\varphi\omega\mu\alpha\pi\bar{\rho}\epsilon\pi\mu\pi\omega\mu\alpha\pi\pi\bar{\delta}$) und ihre Augen hätten sich „zu jeder Seite hin geöffnet“ (p. 100,36–37). Dies erinnert sehr an EvPhil 26a (NHC II p. 58,8–10; Schenke 26; Übers. 27): „...groß machte er auch die Jünger, damit sie ihn in seiner Größe sehen könnten.“ Hedrick/Mirecki, S. 96 verweisen Anm. 35 auf EvPhil #26a und #44a (vgl. ebd., Anm. 39), sowie zusätzlich auf #113 (NHC II p. 78,25–79,13; Schenke 66). Nagel, Das „Unbekannte Berliner Evangelium“, S. 267 kommt in seiner Untersuchung des UBE zu dem Schluss, dass der Text möglicher-

Die Adressaten des Philippusevangelisten haben sich sicherlich in direkter Kontinuität zu den historischen Jüngern gesehen. In 95a wird über die „Apostel“, die an dieser Stelle mit den „Jüngern“ Jesu gleichzusetzen sind, eine Sukzessionskette über den „Sohn“ bis zum „Vater“ geführt: „Der Vater salbte den Sohn. Der Sohn salbte die Apostel. Die Apostel aber salbten uns.“⁵²¹ Auch der Abschnitt #82c macht deutlich, dass es der Philippusevangelist und seine Adressaten sind, die sich als „Jünger“ verstehen. „Und: es ist nötig, daß jeder Jünger (πιογά πιογά ημαθητής) in seine Ruhe (αναπαγγείς) eingeht.“⁵²² Die „Ruhe“ aber ist das Ziel aller Adressaten, wie #63c erkennen lässt: „Solange wir uns in dieser Welt befinden, ist es nötig für uns, uns die Auferstehung zu erwerben, damit wir, wenn wir uns vom Fleisch entkleiden in (dem Ort) der Ruhe erfunden werden...“⁵²³

Somit stehen am Ende von #26a zusammen mit den historischen Jüngern Jesu auch die dem Philippusevangelisten zeitgenössischen Gnostiker jenseits der pädagogischen Vermittlung. Sie alle sind groß und können Jesus als Großen sehen. Diese Überlegung passt schlecht in die bisher rekonstruierte Sakramentsdikussion. Der Abschnitt #26a scheint ein Argument der Gegner des Philippusevangelisten

weise gegen gnostische Dialogevangelien gerichtet sein könnte, da der Offenbarer im UBE nicht „in einer lichtvollen, überirdischen Herrlichkeitsgestalt“ erscheine, „um seine Offenbarungen mitzuteilen“, vielmehr werde „am ‘irdischen’ Erscheinungsbild des Kommenden festgehalten“. Sicherlich ist das UBE nicht ohne weiteres als ‘gnostisch’ einzustufen (vgl. Klauck, ebd., S. 44; Frey, ebd., S. 75), andererseits sind hier derartige Zuweisungen in ein festumrissenes ‘Lager’ ohnehin problematisch. In einem Text, in dem gnostische Positionen „abgewiesen“ werden, wie Nagel meint, verwundert beispielsweise die Anwendung des Berührungsverbots Joh 20,17 auf den vorösterlichen Jesus in UBE, p. 107,31–38 mit p. 107, 39–41 (Hedrick/Mirecki 40): vgl. dazu den Kommentar von Hedrick/Mirecki, S. 102: „...a prohibition against touching the Savior, a theme alluded to in gnostic texts (Stellen ebd. in Anm. 76. HS), suggesting that the previous saying excludes belief on the basis of physical contact with the Savior, in favor of belief based on visionary experience. This appears to be contrary to the position of the Gospel of John,...“

⁵²¹ NHC II p. 74,16–18 (Schenke 58; Übers. 59). Zum Begriff „Apostel“ siehe oben 1.3.4.2.

⁵²² NHC II p. 71,13–15 (Schenke 52; Übers. 53). Die Jünger (ημαθητής) meint im EvPhil zum einen die historischen Jünger Jesu, so zunächst in #26a, sowie auch in #18, #34b und #55. Zum anderen meint „Jünger“ prototypisch die Gnostiker, neben #82c ist „der Jünger Gottes“ so auch in #119 (NHC II p. 81,1–2; Schenke 70) zu verstehen. Interessanterweise werden in #35 (NHC II p. 59,27–28; Schenke 28) „Apostel“ und „Jünger“ ausdrücklich unterschieden („Die Apostel sagten zu den Jüngern:...“). Zur Bedeutung von μαθητής bei den Valentinianern vgl. Kraft, Gemeinschaftsleben, S. 140.

⁵²³ NHC II p. 66,16–19 (Schenke 42; Übers. 43; stellenweise verändert).

zu enthalten. Es stellt sich nämlich aufgrund der Schlussworte von #26a berechtigterweise die Frage, ob die antisakramentalistische Position nicht doch die richtige ist. Wenn die sichtbaren Rituale den Verkleidungen Jesu entsprechen, kann man im Blick auf die „Jünger“ zu dem Schluss kommen, dass Sakamente nur für die Kleinen, die spirituell Minderbegabten, nötig sind.⁵²⁴ Diese Einschätzung steht aber der kategorischen Ablehnung massiv entgegen, mit der in #67a jeder Weg an den „Symbolen“ und Bildern“ vorbei ausgeschlossen wird: Die Wahrheit ist „gekommen in Symbolen und Bildern. Sie (die Welt) kann sie nicht anders empfangen.“⁵²⁵ Hier scheinen zwei Positionen nebeneinander zu stehen, die schwer zum Ausgleich zu bringen sind.

Gegen die Interpretation, dass der Philippusevangelist seine Mahnung, die Symbole und Bilder als unumgängliche Medien zu achten, nur an Minderbegabte richten würde, lassen sich aus dem EvPhil heraus Indizien benennen. Wenn nämlich die „Jünger“ mit der Gruppe identisch sind, welcher sich der Philippusevangelist zugehörig fühlt, und die er mit „wir“ anspricht, so sind auch diese Jünger auf die Rituale angewiesen, denn „wir“ sind es auch, die sich #124 zufolge an „die sichtbaren Dinge der Wahrheit“ halten müssen, um „die Geheimnisse der Wahrheit“ zu finden.⁵²⁶

Schließlich lässt sich der Zusammenhang des Abschnitts #26 selbst in der Weise verstehen, dass der zunächst überraschende Schluss von #26a nicht zwingend aus dem bisher vorausgesetzten sakramentalen Rahmen fällt. Gleich im Anschluss an die Schilderung der Offenbarung Jesu in #26a wird in #26b das in den nächsten Gliederungspunkten 2.3.3.4. und 2.3.3.5. zu besprechende Stück eines Eucharistiegebetes zitiert. Es ist die Bitte, die „Engel“ möchten doch mit „uns, den Abbildern“, also den Gnostikern, vereinigt werden. Die Abschnitte #26a und #26b ließen sich also auch in der Weise assoziativ verbinden, dass die Gnostiker durch die Eucharistie zu Engeln gemacht werden, so wie Jesus bei seiner Erscheinung auf dem Berge die Jünger „groß“ gemacht hat, groß wie die Engel.⁵²⁷ Damit lässt sich vielleicht nachvollziehen,

⁵²⁴ Iren. haer. I 21,2 (Rousseau 296–298) kennt Gnostiker, die der Taufe zur Sündenvergebung ($\epsilon\iota\varsigma \ \check{\alpha}\rho\epsilon\sigma\iota\text{ν} \dots \dot{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\text{ι}\text{ω}\nu$), also der kirchlichen Taufe, durchaus eine Bedeutung zugestehen, allerdings nur eine „psychische“ ($\psi\chi\tau\kappa\text{ό}\nu$). „Pneumatisch“ sei allein die „Erlösung“ ($\dot{\alpha}\pi\omega\lambda\text{ύ}\tau\rho\omega\sigma\iota\zeta$), vgl. Koschorke, Polemik, S. 144. Es ist m. E. an dieser Stelle nicht deutlich, ob „Erlösung“ ein Ritual meint; siehe oben 1.4.

⁵²⁵ NHC II p. 67,9–12 (Schenke 44; Übers. 45).

⁵²⁶ NHC II p. 84,14–21 (Schenke 76).

⁵²⁷ Im Zusammenhang der mystischen Reise in den Himmel begegnet auch häufig die

aus welchem Grund der Philippusevangelist die Eucharistie in #26b mit der Verklärungsszene #26a durch die Einleitung „an jenem Tage“ eng verbunden hat.

Die Absicht des Philippusevangelisten scheint hierbei auf die Unumgehbarkeit der sichtbaren Rituale gerichtet zu sein. Vielleicht wurde die Episode von der Offenbarung des Herrn vor seinen Jüngern tatsächlich im Kreis der Adressaten dazu verwendet, die Behauptung zu stützen, sakramentale Heilsvermittlung sei nutzlos oder allenfalls im Sinn einer himmlischen Pädagogik für Anfänger brauchbar. Dem hält der Philippusevangelist nun das wiedergegebene Zitat des Eucharistiegebetes entgegen. Sollte er die Zeitangabe „an jenem Tag“ eingefügt haben, um den Eindruck zu erwecken, Jesus habe so gebetet, dann wollte er offensichtlich zum Ausdruck bringen, dass Jesus, obwohl er seine Jünger „groß“ gemacht hat, dennoch zugleich die Vereinigung mit dem Engel als Wirkung der Eucharistie ankündigt. Sollte aber mit Schenke der Sprecher des Eucharistiegebetes der Apostel Philippus sein oder aber schlechthin jeder Gnostiker als Nachfolger der Jünger, so hätte einer der Apostel oder Jünger, denen Jesus doch unmittelbar erschienen war, trotzdem in der Eucharistie die Vereinigung mit den Engeln erbeten.

Schließlich nimmt der Verweis auf die Jünger, denen sich Jesus als „ein Großer“ zeigt, ganz offensichtlich das Motiv der Täuschung auf, das eingangs des Abschnitts durch das Stichwort „heimlich“ (*ῆκτιογέ*) angeklungen war. „Einige“ (*ζωεῖνε*) meinten, sie hätten sich selbst, also jemanden ihresgleichen gesehen, die Jünger „aber“ (*αλλά*) unterliegen keiner Täuschung. Sie sahen Jesus groß. Sind aber die Jünger Jesu als Personal der Eucharistiefeier in #26b mitzudenken, so hätten gerade die, die hinter die Maske der Leiblichkeit Jesu geschaut haben, an der materiellen Hülle der Eucharistie keinen Anstoß genommen. Die Kombination der Abschnitte #26a und #26b unterstreicht so verstanden, dass die Teilnahme an den sakramentalen Ritualen für alle, selbst für die Jünger, nötig ist.

Zusammenfassend zu #26a ist zu sagen, dass dieser Abschnitt wie eine Glosse zu #25 gelesen werden kann. Das Modell „verborgen sein“ (Qualitativ: *χρῆ*)—„offenbar sein“ (Qualitativ: *οὐσιῶς εἴσοι*), das in #25 auf Taufwasser und Salböl angewendet wird, wurde als der Versuch beschrieben, die Diskrepanz zwischen der in Aussicht gestellten

Idee der rituellen Transformation des Reisenden in einen Engel; vgl. dazu DeConick, Heavenly Temple, S. 311–312 mit Literaturverweisen in Anm. 15.

immateriellen Wirkung der Sakramente und deren materiellem Vollzug zu überwinden und die im Vergleich zum angezielten Effekt anspruchslose äußere Form der Rituale zu begründen. Angesichts der eingenommenen Distanz zur Welt, in deren Rahmen es eigentlich nicht passt, den Bedingungen dieser Welt eine Relevanz für die ‘Unvergänglichkeit’, also Heilsrelevanz, zuzugestehen, bedarf die in #25 vorgestellte Lösung einer soteriologischen Legitimation. Diese soteriologische Einbettung scheint der Text #26a geben zu wollen. Mit dem Abschnitt #26a wird das Thema nur an der Oberfläche gewechselt, denn es geht nicht, wie es zunächst den Anschein hat, allein um Jesus und sein verborgenes Erscheinen in der Welt. Die Struktur von „offenbaren“—„verbergen“ hat sich in den bisher gesammelten Beobachtungen als eine für die Sakramentskonzeption des Philippusevangelisten zentrale Struktur erwiesen.

Der antisakramentalistische Einwand, Sichtbares könne nicht das Unsichtbare erlösen, geht nach Ansicht des Philippusevangelisten deshalb ins Leere, weil es entsprechend seiner Argumentation ohnehin nicht so ist, dass den sichtbaren Rituale eine Wirkung zugetraut würde. Dieses Missverständnis hat man nur auf eine optische Täuschung zurückzuführen, die zustande kommt, weil die erlösende Wirklichkeit in der Welt auf eine Verkleidung durch Rituale angewiesen ist, obwohl sie jenseits sichtbarer Gestalten liegt. Das so umrissene sakramentale Modell entspricht dem in gnostischen Kreisen verbreiteten christologischen Modell. Die Verkleidung der Sakramente ist von derselben Art wie die Verkleidung des gnostischen Erlösers, der ja ebenfalls in einem Leib erscheinen muss, um in dieser Welt wirken zu können.⁵²⁸

⁵²⁸ Vgl. Sevrin, *Les rites et la gnose*, S. 450, der über die Rituale bei den Gnostikern zu dem Ergebnis kommt: „De même que le Jésus de l’histoire, singulièrement dans la passion, requiert pour être rapporté au Sauveur gnostique des torsions que l’on peut schématiquement appeler docètes, de même les rites, repris pour leur signification spirituelle sont, à des degrés et par de procédés divers, vidés de leur existence empirique. En sacramentaire aussi, les gnostiques pourraient être dits docètes.“ Der sakramentale Doketismus bedeutet aber, wie das Beispiel des EvPhil zeigt, keineswegs zwingend die Ablehnung des Sichtbaren; gegen Hafner, *Selbstdefinition*, S. 269, der valentinianische Sakramente aufgrund des valentinianischen Doketismus für unwahrscheinlich hält: „Weshalb sollte die Kreuzigung doketisch verstanden werden, die Taufe aber sakramentalistisch?“ Zudem scheint trotz doketischer Ausrichtung der Philippusevangelist ein explizites Interesse auch am Leib des Erlösers zu haben; vgl. hierzu Thomassen, *Spiritual Seed*, S. 90–93 zu den beiden Elternpaaren des Erlösers, einmal himmlischer Vater und Sophia (= Heiliger Geist) als Eltern „of his spiritual being“, dann Joseph (= der Demiurg) und die Jungfrau Maria als Eltern seines „material body“ (ebd., S. 92). Ziel dieser Spekulationen ist es, zu zeigen, dass: „the Saviour himself was not

Wenn die Verkleidung Jesu in #26a damit begründet wird, dass er sich allen so zeigte, „wie [sie] ihn [würden] sehen können“,⁵²⁹ dann erinnert das an die Sakramentskonzeption des EvPhil, derzufolge die Wahrheit in dieser Welt der Symbole und Bilder bedarf, um erkannt zu werden (#67a). Es erinnert aber auch an die Diskussion um die theologischen Begriffe. Da diejenigen, „die sie (die Namen. HS) hören,“ „zur Welt gehören“ (#11b), hat die Wahrheit „Namen in der Welt entstehen“ lassen, „um unseretwillen, die wir sie nicht erkennen können ohne die Namen...“ (#12c).⁵³⁰ Theologische Begriffe und Rituale sind in gleicher Weise wie die irdische Erscheinung des Erlösers Teil einer Heils-Pädagogik, die die Wahrnehmungsfähigkeit der Heilsempfänger berücksichtigt.⁵³¹

2.3.3.3. #20 im Kontext von #26a

Aus der Perspektive des Abschnitts #26a erhält nun rückblickend auch das Textstück #20, das der Aussage über die gegenwärtige Auferstehung in #21 unmittelbar vorausgeht, einen Platz im Zusammenhang der Erörterungen über die sakramentalen Rituale:

#20
 Christus hat jeden einzelnen in sich:
 sowohl Mensch,
 als auch Engel,
 als auch Geheimnis und den Vater.⁵³²

„Mensch“ und „Engel“ erinnern an die Offenbarung Jesu in #26a. H. Strutwolf interpretiert daher #20 ganz im Sinne dieses Abschnitts: „Die Offenbarung des Erlösers erscheint nun als Akkommodation an die

defiled by submitting himself to physical conception and assuming a human body“ (ebd., S. 93). Vgl. auch ebd., S. 97: Der Leib des Erlösers, von dem in #82a (NHC II p. 71,3–10; Schenke 52) gesagt ist, dass er im (himmlischen) „Brautgemach“ (πλαστος) entstand, meint den Erlöser selbst „in his role of being manifested in this world and encompassing within him the totality of the spirituals.“

⁵²⁹ NHC II p. 57,29–32 (Schenke 26).

⁵³⁰ NHC II p. 53,35 und p. 54,13–15 (Schenke 18; Übers. 19).

⁵³¹ Für die Textrezeption nimmt Thomassen, Gnostic Semiotics, S. 152 eine solche Parallelität zum Descensus des Erlösers an: „...the ‘reading’ situation, the practical reception of the text, can be defined as being parallel to that event in the Valentinian soteriological myth which is described as the Saviour’s descent into the world, in which he carries with him, as his body, the spiritual Church.“

⁵³² NHC II p. 56,13–15: περὶ οὐρανῷ οὐκον πιν γραῖ πρωτη εἰτε ρωμε εἴτε αγγελος εἴτε μυστηριον ἀγω πειστ. (Schenke 22; Übers. 23, stellenweise verändert).

Auffassungsgabe der jeweiligen Adressaten: ...⁵³³ Christus, der „jeden einzelnen in sich“ hat,⁵³⁴ meint hier ganz offensichtlich den auf Erden erschienenen Erlöser.⁵³⁵

Interessant im Hinblick auf die erwogene Verbindung der Erscheinung Christi zu den Ritualen ist die Aussage, dass der Erlöser auch „Geheimnis“ (**ΜΥСΤΗΡΙОН**) in sich trägt. Wie oben in 1.2.2.1. dargelegt worden ist, darf **ΜΥСΤΗΡΙОН** zwar nicht unbeschen als Sammelbegriff der sakramentalen Rituale missverstanden werden, wie man vielleicht anhand von #68 annehmen könnte, dennoch gehört der Begriff ohne Zweifel in den Kontext der Sakramente, näherhin des „Brautgemachs“, als dem Ziel und der Zusammenfassung der Sakramente.⁵³⁶ Der sakramentale Zusammenhang des Begriffs wird vor allem in einem Merksatz aus #124 sichtbar: „Die Geheimnisse der Wahrheit sind offenbar insofern sie Symbole und Abbilder sind.“⁵³⁷ Wenn „die Geheimnisse“ oder „die Mysterien“ das sind, was die Rituale offenbaren, so meinen sie offenbar die Gegebenheiten der ‘anderen’ Welt, das heißt das Pleroma.

Die Mysterien aus #124, die sich in den sakramentalen Symbolen und Abbildern offenbaren, sind vermutlich mit dem Mysterium schlechthin, das nach #20 Christus in sich trägt, gleichzusetzen. Hierzu passt, dass **ΜΥСΤΗΡΙОН** in der Aufzählung des Abschnitts #20 durch die Partikel „und“ (**αγω**) eng mit „dem Vater“ verbunden ist. Die Liste besteht im Grunde aus drei, jeweils durch griechisch **εἴτε** markierte Glieder in semantisch aufsteigender Reihenfolge: Mensch—Engel—Geheimnis/Vater.⁵³⁸ Auch der „Vater“ kann Chiffre der göttlichen Wirklichkeit des Pleroma sein, wie #69e zeigt: „...bete zu deinem Vater (**πεκειωτ**), der im Verborgenen ist, das heißt, der innerhalb von allem ist. Was

⁵³³ Strutwolf, Gnosis, S. 178.

⁵³⁴ Der Beginn von #20 erinnert an Melito, De pascha 5 (Hall 33–35): ἀντὶ γὰρ τοῦ [ἀμνοῦ νιὸ]ς ἐγένετο καὶ ἀντὶ τοῦ προβάτου ἄν[θρωπ]ος, [έ]ν δὲ τῷ ἀνθρώπῳ Χριστός ὃς κεχώρηκεν [τὰ]πάντα. Vgl. auch das ἀνακεφαλαιώσασθαι in Eph 1,10.

⁵³⁵ Vgl. Schenke, Philippus, S. 224, der feststellt, dass „Christus“ hier „die Person des Erlösers sozusagen im Zustand der Erniedrigung, und *nicht* dem der Erhöhung, ...“ meint.

⁵³⁶ Vgl. #60a, #76c, #77, #82a, 122a und 126c.

⁵³⁷ NHC II p. 84,20–21: **ceογοη λε εβολ πιι μυстирион πтакиθеia εγо πтгпос 21 2кѡи** (Schenke 76; Übers. 77, stellenweise verändert); vgl. #126c (NHC II p. 86,1–3; Schenke 78).

⁵³⁸ Aus diesem Grund hat Sevrin, Pratique et doctrine, S. 175, **μυстирион** in #20 als Chiffre für das Pleroma verstanden; vgl. Schenke, Philippus, S. 224–225.

aber innerhalb von allem ist, ist die Fülle (πληρωμα) ...“⁵³⁹ Es ist nach der Ansicht des Philippusevangelisten dieselbe Wirklichkeit des Pleroma, die sich in verschiedenen Erscheinungen der Welt mitteilt. Sie ist in der Welt einerseits in den vollkommenen Gnostikern anwesend, andererseits im Erlöser und den Ritualen, die das Werk des Erlösers in der Welt präsent erhalten.

2.3.3.4. *Der Aufstieg des Gnostikers: #26b*

Der Abschnitt #26b hat nun wieder ein konkretes Ritual aus dem Gemeindeleben der Adressaten des EvPhil zum Gegenstand, nämlich die Mahlfeier:

#26b

Er sagte an jenem Tage in der Danksagung: Der (du) vereinigt ha(s)t den Vollkommenen, das Licht mit dem Heiligen Geist, vereinige die Engel auch mit uns als den Abbildern.⁵⁴⁰

Im Zentrum steht eine Bitte der Gemeinde, die sich als „Abbilder“ bezeichnet,⁵⁴¹ mit den Engeln vereinigt zu werden. Die Beschreibung der endzeitlichen Erlösung als „Vereinigung“ ist ein bekannter Topos gnostischer Texte.⁵⁴² Das erstrebte Ziel des Gnostikers, das er nach seinem Aufstieg in das Pleroma zu erwarten hat, wird als Gemeinschaft mit seinem Engel, seinem himmlischen Zwilling, beschrieben.⁵⁴³ Die beiden Abschnitte #26a und #26b stellten für den Philippusevangelisten möglicherweise insofern eine Einheit dar, als die in #26b vorgestellte Eucharistie etwas Ähnliches gewährt wie das, was der Erlöser den Jüngern auf dem Berg gewährt hat: Der Erlöser

⁵³⁹ NHC II p. 68,11–14 (Schenke 46; Übers. 47).

⁵⁴⁰ NHC II p. 58,10–14: (Schenke 27, stellenweise verändert). Text siehe oben S. 280, Anm. 459.

⁵⁴¹ Siehe oben 1.2.2.2.

⁵⁴² Siehe oben 1.4.3.2. Auch in #61b (NHC II p. 65,23–24; Schenke 40) wird die Vereinigung von Bild und Engel erwähnt: ταει τε οε ερψαθικων μη π[α]γγελος ψωτρ επογερφυ.

⁵⁴³ Ménard, La sentence 53, S. 150 interpretiert den Engel des Gnostikers in #26b als „son ange, son ‘moi’ authentique“ und Ménard, L’Évangile, S. 146 als „son ‘moi’ transcendental“. Zum Mythos von der ursprünglichen Androgynität des Menschen, die es wiederherzustellen gilt, vgl. Turner, Ritual, S. 85. Quispel, Rezension zu Gaffron, S. 154 gibt zu bedenken, ob „die Einheit des Menschen mit seinem Schutzengel ein Mythologem der ägyptischen Kirche sein könnte“ und verweist in diesem Zusammenhang auf Or., princ. II 10,7 (Koetschau 181). Der Verweis auf ägyptische Verhältnisse scheint unnötig angesichts der oben genannten Belege zum gnostischen Topos der Erlösung als Vereinigung mit dem Engel. Zum verbreiteten Glauben an einen persönlichen Schutzengel vgl. Reiling, Marcus Gnosticus, S. 172.

und die Eucharistie machen „groß“, sie machen zu Engeln und führen hinauf zu den Engeln.⁵⁴⁴ Der Abstieg des Erlösers hat ja einzig den Sinn, den Aufstieg der erlösungsbedürftigen und erlösungsfähigen Menschen heraus aus dem Herrschaftsbereich der Archonten zu ermöglichen.⁵⁴⁵ Somit antworten #26a und #26b aufeinander, wie der Abstieg des Erlösers und der Aufstieg des Erlösten einander antworten.

Der Abschnitt #26b wurde schon in Teil I im Zusammenhang der Frage nach dem Verhältnis von Eucharistie und Brautgemach herangezogen. Es handelt sich bei dem Gebetszitat wohl um eine in das Eucharistiegebet der Adressatengemeinde eingeschobene Bitte, die auf eine vorbildliche Persönlichkeit der Vergangenheit zurückgeführt wird. Über die Beobachtungen hinaus, die zu diesem Text bereits in Teil I festgehalten wurden, soll #26b nun daraufhin betrachtet werden, inwieweit es der in #26a soteriologisch begründeten Sakramentskonzeption aus #25 eingefügt werden kann.

Vor diesem Horizont gesehen fällt gleich bei der ersten Lektüre des Textes auf, dass hier das Verhältnis von ‘äußerer’, wahrnehmbarer Gestalt und unsichtbarem, ‘inneren’ Gehalt keine Rolle mehr zu spielen scheint. Gegenstand ist die Wirkung des Sakraments und insofern scheint in #26b ein neues Element der von Abschnitt #21 an erschlossenen Diskussion über den Wert der Sakamente festgehalten zu sein. Einige Einzelaspekte sind dennoch auch im Kontext der Fragestellung dieses Kapitels interessant und es ist zumindest zu zeigen, dass die in #26b zum Ausdruck gebrachte Vorstellung dem bisher Rekonstruierten nicht entgegensteht.

Das zitierte Gebetsstück besteht aus einer Gebetsanrede mit einem anamnetischen Element und einer Bitte.⁵⁴⁶ Der Adressat der Bitte, „der (du) vereinigt ha(s)t (πενταζωτή) den Vollkommenen, das

⁵⁴⁴ Vgl. Wehr, Arznei, S. 292: der „Verfasser des EvPhil“ will „den christologischen Grund des Herrenmahls offenlegen: die Erfüllung der im eucharistischen Dankgebet ausgesprochenen Bitte gründet in der Offenbarung Jesu vor seinen Jüngern.“

⁵⁴⁵ Vgl. Iren., haer. I 25,1 (Rousseau 332,10–11; 333,11–12) in einem Referat der Lehre des Karpokrates und seiner Schüler über den Abstieg und Wiederaufstieg des Erlösers. Unmittelbar in diesem Zusammenhang erklärt er: „die Seelen, die sich dasselbe wünschen wie sie (sc. die Seele Jesu, HS), erleben dasselbe.“ (Übers. Brox 307).

⁵⁴⁶ Vgl. Buckley/Good, Sacramental Language, S. 12. Ebenso Schenke, Exegese, S. 133; Schenke sieht zudem in der Anamnese auch ein Dankelement: „Man kann also ohne weiteres auch sagen, daß die Anrufung als ganze aus Dank- und Bittgebet besteht.“ Da es sich an dieser Stelle eindeutig um eine (Gebets-) Anrede handelt, muss πενταζω- Relativpronomen 2. pers. sg. mask. vertreten: „Der du vereinigt hast“; vgl. Nagel, Grammatische Untersuchungen, S. 449.

Licht, mit dem Heiligen Geist“, bleibt ungenannt, wird aber wohl mit dem himmlischen Vater zu identifizieren sein.⁵⁴⁷ Vorbild der erbetenen Vereinigung ist ein außerweltliches Datum, die Vereinigung des „Vollkommenen“ mit dem „Heiligen Geist“. „Der Vollkommene“ (*πτελεῖος*), der zugleich als „das Licht“ (*πογοεῖν*) bezeichnet wird, ist offensichtlich der Erlöser. Einige Übersetzer und Kommentatoren des EvPhil gehen an dieser Stelle von einer Verschreibung (*πι* statt *η*) aus: Statt der Apposition „der Vollkommene, das Licht“ (*πτελεῖος πογοεῖν*) sei ursprünglich eine Attributivverbindung „das vollkommene Licht“ (*πτελεῖος η-ογοεῖν*) gemeint gewesen.⁵⁴⁸ Der Mehrheit der Forscher schien die Annahme einer Verschreibung jedoch unnötig. Auch in anderen Textstücken des EvPhil wird der Erlöser oder Christus als „der Vollkommene“ bezeichnet, allerdings stets durch „Mensch“ als Attribut erweitert.⁵⁴⁹ Ganz für sich allein ohne jede attributive Erweiterung begegnet „der Vollkommene“ innerhalb des EvPhil tatsächlich nur in #26b. Schenke trifft sicherlich den Inhalt, wenn er sich für die freiere Übersetzung „der vollkommene Erleuchter“ entscheidet.⁵⁵⁰

Das Paar von „Licht“ oder „Erleuchter“ und Heiligem Geist wurde von den Kommentatoren des Abschnitts #26b meist als Erlöser und Sophia gedeutet. In den Exzerten aus Theodot und bei Irenäus sind Textstellen zu finden, an denen „das Licht“ mit dem Erlöser und „der

⁵⁴⁷ Tripp, Sacramental System, S. 253, nimmt als Sprecher des Gebetes Jesus und als Adressat den himmlischen Vater an, da ihn #26b an den Jubelruf Jesu in Mt 11,25f und Lk 10,21 erinnert.

⁵⁴⁸ Vgl. De Catanzaro, Gospel, S. 42 mit Anm. 2; Borchert, Analysis, S. 113; Kasser, Bibliothèque, S. 29; Isenberg 157: „You who have joined the perfect light with the holy spirit“. Vgl. die Anmm. zum koptischen Text 58:12 bei Layton 156 und ders., Gnostic Scriptures, S. 334. Isenberg, Coptic Gospel, S. 360 hatte noch eine Apposition übersetzt: „the perfect, the light.“

⁵⁴⁹ Das Regens der Attributivverbindung ist *πτελεῖος*, „der Vollkommene“; *ρωμέ* ist attributive Erweiterung. Mit dieser Formulierung wird Christus auch in #15 bezeichnet und wohl ebenso in #28 und #40. Zu griechischen Adjektiven als Regens einer Attributivverbindung vgl. Nagel, Grammatische Untersuchungen, S. 422. In #106 liegt der deutschen Übersetzung „der vollkommene Mensch“ die koptische Konstruktion *πρωμέ πτελεῖος* zugrunde, in der *τελεῖος* attributive Erweiterung und *ρωμέ* das mit Artikel verscheene Regens ist; vgl. auch Sevrin, Pratique et doctrine, S. 261–262, Anm. 27. In #106 scheint „der vollkommene Mensch“ den Gnostiker zu sein, der (bei seiner Himmelfahrt) nicht mehr festgehalten werden kann. (Zur Selbstbezeichnung der Gnostiker als *τελείους* vgl. Zandee, Gnostic Ideas, S. 61.) Christus ist der prototypisch „Vollkommene“, durch die Initiation kann sich aber auch der Gnostiker, #67e zufolge, Christus angleichen, „ein Christus“, das heißt „vollkommen“ werden. Vgl. auch Isenberg, Coptic Gospel, S. 319.

⁵⁵⁰ Vgl. Schenke, Philippus, S. 27 und S. 248 mit Anm. 419.

Heilige Geist“ mit der Sophia gleichgesetzt werden.⁵⁵¹ Eine unmittelbare Parallele zu der in #26b angedeuteten prototypischen Vereinigung des „Vollkommenen“ mit dem Heiligen Geist enthalten die herangezogenen Texte jedoch nicht. Nah an #26b ist sicher die von Wilson angeführte Parallele aus dem Referat des Irenäus haer. I 7, die von der hochzeitlichen Vereinigung des Christus mit der unteren Sophia berichtet, da es auch dort nicht nur um den Erlöser geht, sondern zugleich die gnostischen Pneumatiker als Bräute der Engel des Erlösers beschrieben werden.⁵⁵² Leider trifft auch dieser Text die Aussage in #26b insofern nicht ganz, als es sich dort um eine zukünftig erwartete, eschatologische Vereinigung handelt, während #26b eine schon erfolgte Vereinigung des Erlösers mit der Sophia voraussetzt. Gleichermaßen denkbar ist die von Schenke benannte Parallele bei Irenäus in haer. I 4, wenngleich an dieser Stelle nicht ausdrücklich von einer hochzeitlichen Vereinigung des Soter mit der Achamoth gesprochen wird, hingegen aber davon, dass die Achamoth durch den Anblick der „Lichter“, das heißt der Engel, die den Soter begleiteten, „schwanger“ geworden sei.⁵⁵³ Über die zitierten Kommentare hinaus könnte man vielleicht noch an das prototypische Paar von „Christus“ und „Heiligem Geist“ erinnern, welches der Monogenes nach haer. I 2 zur Beruhigung des Pleroma hervorbringt, wobei allerdings auch hier „Christus und Heiliger Geist“ von Anfang an als Paar in Erscheinung treten, ohne dass von einem Akt der Vereinigung die Rede wäre.⁵⁵⁴

Auch innerhalb des EvPhil gibt es deutlichere Hinweise auf eine Gemeinschaft von Erlöser und Sophia. In #55a wird die **σοφία**,

⁵⁵¹ So von Schenke, Philippus, S. 248, Anm. 419, nämlich Clem., exc. Thdot. 35,1 (Sagnard 136) und 41,2 (Sagnard 150) für die Bezeichnung des Soter als „Licht“ und Iren., haer. I 4,1 (Rousseau 64,16–19; 64,367–370) für die Bezeichnung der Achamoth als „Heiliger Geist“. Vgl. auch Grant, Two Gnostic Gospels, S. 6; Wilson, Gospel, S. 92; Borchert, Analysis, S. 135, Anm. 3; Ménard, L’Évangile, S. 146. Van Eijk, Gospel of Philip, S. 104–105 wendet freilich gegen Ménards (ebd.) Annahme einer Hochzeit von λόγος und πνεῦμα in #26b ein: „there is in Ev.Phil. no explicit mention of a marriage between λόγος and πνεῦμα, nor is this συζυγία known in Valentinian mythology.“ Zur Partnerschaft von Jesus und Sophia vgl. die Sammlung von Stellen in DeConick, The Great Mystery, S. 324–330. Vielleicht ist auch an Iren., haer. I 30,12 (Rousseau 380,227–229; Übers. Brox 347) zu denken: „Und als Christos in diese Welt hinabstieg, hat er sich zuerst in seine Schwester Sophia gehüllt, und beide jubelten, da sie sich gegenseitig Ruhe schenkten.“

⁵⁵² Vgl. Iren., haer. I 7,1 (Rousseau 100–102) bei Wilson, Gospel, S. 92. Vgl. auch ExpVal (NHC XI,2) p. 39,12–16 (Turner 140; Übers. 141).

⁵⁵³ Vgl. Iren., haer. I 4,5 (Rousseau 74,110–115; 75,461–467) bei Schenke, Philippus, S. 248, Anm. 419

⁵⁵⁴ Vgl. Iren., haer. I 2,5 (Rousseau 44).

die ebenso wie im Abschnitt #36 „die Unfruchtbare (τεκτηρά) genann[t] wird,“ als „Mutter der Engel“ und „Gefährtin des Heilands ([Τ]ΚΟΙΨΗΝΟΣ ΠΙΠΑ[ΘΤΗΡ])“ bezeichnet.⁵⁵⁵ Höchstwahrscheinlich meint auch der „Vater des Alls“ in #82a, der „sich vereinigte“ (ωντός) mit „der Jungfrau, die herabgesunken war“, den Erlöser als Partner der so genannten ‘unteren’ Sophia.⁵⁵⁶ Der Hintergrund der im Gebetsfragment #26b erwähnten Vereinigung des „Vollkommenen“ mit dem Heiligen Geist kann zwar nicht vollständig erhellert werden, dennoch ist erkennbar, dass diese Vereinigung Vorbild der Vereinigung der „Abbilder“, das heißt der betenden Gemeinde mit den „Engeln“ ist. Wie auch anderen Abschnitten des EvPhil liegt #26b die Vorstellung einer abbildlichen Entsprechung himmlischer und irdischer Vorgänge im Vollzug der Rituale zugrunde.⁵⁵⁷

Eine alternative Interpretation von #26b haben, soweit ich sehe, allein Buckley und Good vorgeschlagen. Sie beziehen sich dabei über den unmittelbaren Kontext des Abschnitts #26b hinaus auf #100. Buckley und Good meinen, „der Vollkommene“ in #26b sei nicht der Erlöser, sondern Chiffre für den Gnostiker, der sich durch den Empfang des eucharistischen Kelches ja mit dem Heiligen Geist vereinigt hat. Im Abschnitt #100 wird vom Kelch mit Mischwein, „über dem man dankt“ (επογεγχαπίστει) nämlich ausdrücklich gesagt, dass er sich „mit dem Heiligen Geist“ fülle.⁵⁵⁸ Die Vereinigung durch das Trinken des Kelches sei, wie Buckley und Good ausführen, als gegenwärtig

⁵⁵⁵ NHC II p. 63,30–33 (Schenke 36; Übers. 37). Unklar ist, wer die Engel-Kinder der Sophia sind. Die untere Sophia ist dem System des Irenäus (haer. I 5,1–2; Rousseau 76–81) zufolge Mutter des Demiurgen und der Archonten, die als Engel bezeichnet werden; vgl. Schenke, Philippus, S. 335.

⁵⁵⁶ NHC II p. 71,3–10 (Schenke 52; Übers. 53); vgl. dazu Schenke, Philippus, S. 419 mit Sevrin, Pratique et doctrine, S. 268, Anm. 56. Bei der Bezeichnung des Erlösers als „Vater“ ist vielleicht an Iren., haer. III 16,1 (286,7–9; Übers. Brox 185) zu denken: demnach lehren die Valentinianer „Jesus sei Sohn, Christos aber Vater, und Vater des Christos sei Gott.“ Anders interpretiert Thomassen, How Valentinian?, S. 257, den Abschnitt #82a: der Text sei auf die Taufe Jesu im Jordan zu beziehen; der „Vater des Alls“ sei der oberste Gott und der Erlöser sei „die Jungfrau, die herabgesunken war“, eine männliche Jungfrau, denn Thomassen, ebd., S. 258 rechnet mit einem Verlust des Maskulin-Artikels durch Haplographie des πι (πιπροεινος). Gleichzeitig räumt Thomassen, ebd., S. 258 aber ein: „Jesus can be seen as bride and bridegroom both at the same time“ (vgl. ebd., S. 263). Ausführlich bereits Gaffron, Studien, S. 295–296 (Anm. 7), der die Identifizierung als „nicht ganz klar“ bezeichnete.

⁵⁵⁷ Vgl. Thomassen, How Valentinian?, S. 262 nimmt #26b als ein Beispiel für „this soteriology of symbolic parallelism“, die zur Folge hat, „that the roles of redeemer and redeemed become highly ambiguous.“ Vgl. auch Klauck, Herrenmahl, S. 218, der von der „Konsubstantialität von Erlöser und Erlöstem“ spricht.

⁵⁵⁸ NHC II p. 75,14–18 (Schenke 60).

zu denken, während die erbetene zweite Vereinigung der „Abbilder“ mit den „Engeln“ erst im „anderen Aeon“ erwartet werden könne.⁵⁵⁹

Grundsätzlich steht der Identifizierung des „Vollkommenen“ mit dem Gnostiker nichts entgegen, da auch im EvPhil „vollkommen“ das Selbstverständnis der Adressaten beschreibt, wie zum Beispiel #31 belegt. Dort sind „die Vollkommenen (πτερειος)“, die „durch einen Kuß schwanger werden und gebären“, sicherlich die Adressaten, wie durch das folgende inklusive „wir“ zu erkennen ist: „Wir empfangen die Schwangerschaft....“⁵⁶⁰ Andrerseits scheint die substantivierte Form im Singular, „der Vollkommene“, für die Beschreibung des Erlösers reserviert zu sein. Auch in #26b treten die gnostischen Adressaten in der Mehrzahl auf. Der Beter der „Eucharistie“, und durch ihn wohl auch der Philippusevangelist, spricht von den vielen „Abbildern“ und schließt sich im Personalsuffix der ersten Person Plural selbst mit ein: „Vereinige die Engel mit uns (ερων)“. Die Singularform „der Vollkommene“ in #26b ist ein deutliches Indiz, dass „der Vollkommene“ von den vollkommenen Gnostikern abzusetzen ist.

Buckley und Good haben sicherlich Recht, dass die erbetene Vereinigung der Gnostiker mit ihren Engeln vor allem eine eschatologische Hoffnung beschreibt. Das präsentische Element kommt jedoch nicht, wie Buckley und Good meinen, in der Vereinigung des Vollkommenen mit dem Heiligen Geist zum Ausdruck, denn dieses Geschehen ist nicht etwas, das sich in der Gegenwart wiederholt, sondern in der Vergangenheit bereits geschehen ist, wie das alte Perfekt (πενταρρωτό) erkennen lässt.⁵⁶¹ Gerade der von Buckley und Good benutzte Verweis auf den sich mit dem Heiligen Geist füllenden Kelch in #100 lässt sich in der Weise auswerten, dass die Eucharistie der endgültigen Hochzeit mit den Engeln den Weg bahnt und sie so ein Stück weit auch vorwegnimmt. Ein neuerlicher Blick auf den Abschnitt #100 kann das zeigen.

2.3.3.5. #26b im Zusammenhang mit #100

Der Abschnitt #100 spielt in den Kommentaren zu #26b eine bedeutende Rolle. Es ist sinnvoll, den Hinweisen auf einen möglichen

⁵⁵⁹ Vgl. Buckley/Good, Sacramental Language, S. 15: „The suggested liturgical eucharistic fragment in 58,10–14 (...) may speak of a double reality: the accomplished union of the perfect one (the Gnostic) with the spirit or blood of Christ, effected in the eucharist (line 1), and the forthcoming union of the recipients ('the images') with the beings of the other aeon, joined in the imperative 'Unite' (line 2).“

⁵⁶⁰ NHC II p. 59,2–6 (Schenke 28, Übers. 29); auch in #106 ist „der vollkommene Mensch“ (πρώτης πτερειος), der nicht festgehalten werden kann, der initiierte Gnostiker, welcher in der Initiation „das vollkommene Licht a[n]zieht [und s]elbst zu vollkommenem Li[cht] wi[rd....].“

⁵⁶¹ Oben, im Kapitel 2.2. über „Sakrament und Auferstehung“ wurde jedoch bereits dargestellt, dass Zukunft und Gegenwart der Erlösung in der Sakramentskonzeption des Philippusevangelisten nicht zu trennen sind.

Zusammenhang nachzugehen, da auf diese Weise deutlich werden kann, dass #26b das Modell doppelter Realität zwar selbst nicht formuliert, es jedoch voraussetzt.⁵⁶²

#100

Der Kelch des Gebetes, er enthält Wein, er enthält Wasser, indem er hingestellt ist als Typos (τύπος) des Blutes, über dem man das Dankgebet spricht (ετογρέγχαριστεί), und er füllt sich mit Heiligem Geist. Und zwar ist es der (Kelch) des ganz vollkommenen Menschen. Wenn wir dies trinken, werden wir uns den vollkommenen Menschen aneignen.⁵⁶³

Wiederholt ist im Blick auf #100 die Ansicht vertreten worden, es könnte sich bei der εγχαριστεία in #26b um Reste eines epikletischen Gebets handeln. Die Rolle des Heiligen Geistes gehe über die Erwähnung als Prototyp der angestrebten Vereinigung hinaus und der vollständige Text des Gebetes habe möglicherweise auch eine Bitte um die Ankunft des Geistes in der Eucharistie enthalten, wie sie durch #100 für das Kelchgebet belegt sei. Wenn beispielsweise Gaffron zur Eucharistie in #26b erklärt, „dieses Gebet beinhaltete wahrscheinlich eine Bitte um den Heiligen Geist, der sich im Kelch niederließ und zwar in Verbindung (Szygie) mit dem ‘vollkommenen Menschen’“, so verrät seine Formulierung, dass er ebenfalls zur Interpretation den Abschnitt #100 heranzieht.⁵⁶⁴ Auch Schenke bringt das Eucharistiegebet

⁵⁶² Zu #100 siehe unten 2.3.4.4.

⁵⁶³ NHC II p. 75,14–21: πιποτηριον ἑπωλη αογῆταφ ιρπ ἑιμαγ αογῆταφ ιοογ. εψκη εεραφ επιγγηпос ἑπεсноу εтогрεγχаристеи εхвц агш զиоүշ շвօլ շիп ետօցձաք. ձշա թա պւելеиօс դիր բրոն թ. շօտան ենփանշ միւաւ թհաք հան պւելеиօс բրոն. (Schenke 60; Übers. 61, stellenweise verändert).

⁵⁶⁴ Gaffron, Studien, S. 184; ebd., S. 185 spricht er ohne weitere Erklärung im Zusammenhang mit #26b von einer „Geistepiklese“ und in Anm. 65 (S. 367) verweist er auf Ménard, L’Évangile, S. 146, der zuerst eine Epiklese in #26b erkennen wollte: „une épiclèse semblable à celle des Orientaux, où il est fait également mention de l’Esprit et de la κοινωνία“. Ebenso Rewolinski, Use of Sacramental Language, S. 118–123. Auch van Eijk, Gospel of Philip and Clement of Alexandria, S. 104, spricht von einer „epicletic formula“ und folgt darin Ménard. Buckley/Good, Sacramental Language, S. 12 scheinen ebenfalls „epiclesis“ als liturgischen Terminus technicus auf #26b anzuwenden: „The words spoken by Jesus conform to the pattern of the eucharistic sacrament. The first line is an *anamnesis*, a recollection of sacramental action: ‘You who have...,’ and the second an *epiclesis*, the invocation of the spirit for the efficacy of the sacrament: ‘Unite....’“; allerdings beziehen sie sich in ihrer Interpretation auf die sogenannte Traditio Apostolica 4 (Geerlings 220–227), wo das von ihnen vorausgesetzte „pattern“ ebenfalls belegt sei, und zwar „in a fuller form“ (ebd., S. 13). Trotz Kritik an Gaffrons ‚allzu kategorischer‘ Behauptung hält es auch Meßner, Hermeneutik, S. 307, Anm. 93 für „durchaus möglich“, dass die Bitte in #26b „eine eucharistische Epiklese (bzw. ein Ausschnitt daraus) ist.“

#26b mit dem Abschnitt über den Kelch #100 in Verbindung, allerdings ohne eine epikletische Form zu unterstellen: „Und wenn ich mich entscheiden müßte, würde ich wohl—wegen der spezifischen Motivik und der naheliegenden Assoziationen—das *Schlüßdankgebet* über den Kelch favorisieren, zumal im Rahmen des EvPhil nur ein solches eindeutig belegt ist (#100).“⁵⁶⁵

Die Textstücke #26b und #100 haben, unabhängig von den Spekulationen zum epikletischen Charakter des Eucharistiegebetes, vieles gemeinsam. Beide Texte kommentieren in je besonderer Weise Elemente des Mahlrituals. Wie in #26b wird auch in #100 ausdrücklich der griechische Fachbegriff „Eucharistie“ verwendet, der im EvPhil keineswegs besonders häufig ist.⁵⁶⁶ Das in #26b wiedergegebene Stück eines Eucharistiegebetes kann zudem insofern mit #100 in Zusammenhang gebracht werden, als in beiden Textstücken der Erlöser als „der Vollkommene“ (*πτελειος*) angesprochen wird und der Heilige Geist genannt ist.

Wenn diese Verbindungen zwischen #26b und #100 Aussagekraft besitzen, so gilt das vielleicht auch für die Beobachtung, dass beide Textstücke an Markus den Magier erinnern. Im ersten Buch seiner Abhandlung gegen die Irrlehrer beschreibt Irenäus eigentümliche Rituale, die der kleinasiatische Lehrer Markus vor seinem Anhängerkreis in der Eucharistiefeier vollzogen habe.⁵⁶⁷ Markus' eucharistische Trankrituale werden in 3.3. noch ausführlicher in die Überlegungen einbezogen, hier sollen zunächst allein die Verbindungslien zu #26b

⁵⁶⁵ Schenke, Philippus, S. 249. In Anm. 425 führt er dazu weiter aus, dass „eine schöne Bestätigung“ im Hymnusfragn. P. Bodmer XII vorliege, der in der Rede von ‚Braut-Bräutigam‘ die eschatologische Vereinigung ebenfalls mit dem Trinken des Weins assoziiert. (Grund solcherweise ähnlichen Ikonographie ist das Szenario des Hochzeitsmahles, das in all diesen Texten anvisiert ist). Schenke, ebd. formuliert sogar: „EvPhil #26b und P. Bodmer 12 sind einander sachlich so nahe, daß man fast annehmen könnte, daß sie beide aus der gleichen Liturgie stammen.“:

ΥΜΝΗΣΑΤΕ ΤΟΝ ΠΡΑ ΟΙ ΑΓΕΙΟ ΑΣΑΤΕ
ΤΗ ΜΗΤΡΙ ΠΑΡΘΕΝΟΙ ΥΜΝΟΥΜΕΝ 'Υ
ΠΕΡΥΨΟΥΜΕΝ ΑΓΕΙΟΙ ΥΨΩΘΗΤΑΙ
ΝΥΜΦΑΙ ΚΑΙ ΝΥΜΦΙΟΙ ΟΤΕΙ ΗYPATE
ΤΟΝ ΝΥΜΦΙΟΝ ΥΜΩΝ ΧΡΝ ΕΙΣ ΟΙΝΟ
ΠΙΕΤΕ ΝΥΜΦΑΙ ΚΑΙ ΝΥΜΦΙΟΙ (TESTUZ 76).

⁵⁶⁶ Abgesehen von #100, wo das griechische Verbum εγχαριστεῖ mit koptischem *پ* von ειρε verwendet ist, und dem Substantiv εγχαριστεῖα in #26b sonst nur noch in #53 (p. 63,21–24) und in der ‚Liste‘ #68 (p. 67,27–30).

⁵⁶⁷ Iren., haer. I 13,2 (Rousseau 190–193); vgl. Hipp., haer. VI 39–40 (Marcovich 256–258). Zur Diskussion, ob Markus' Ritual als Eucharistie bezeichnet werden kann siehe unten 3.3.2. (ExkursVI).

und #100 nachgezeichnet werden. Markus kennt Irenäus zufolge zwei Varianten der Kelchhandlung, deren eine stark an #100 erinnert.⁵⁶⁸ Markus habe bei seinen Feiern Frauen angewiesen, über „Becher mit Mischschwein“ (ἐκπώματα κεκραμένα) „das Dankgebet zu sprechen“ (εὐχαριστεῖν). Einen solchen Becher lehrte er dann in einen anderen, viel größeren „Kelch“ (ποτήριον) um, und während er betete, habe sich der große Kelch aus dem kleinen so sehr angefüllt, dass er überlief. Das „Auffüllen“ wird von Markus in einem Gebet gedeutet, das Irenäus wörtlich zitiert:

Die Charis, die vor allem war, unausdenkbar, unsagbar, erfülle (πληρώσαι) deinen inneren Menschen (τὸν ἔσω ἄνθρωπον) und vermehre (πληθύνοι) in dir die Erkenntnis, indem sie das Senfkorn in die gute Erde senkt.⁵⁶⁹

Auch im Textstück #100 des EvPhil spielt „sich füllen“ eine auffällige Rolle. Der koptische Übersetzer scheint in seiner Vorlage dieses Motiv noch als so wichtig erkannt zu haben, dass er es in eigentümlicher Weise übersetzt. Schenke macht in seinem Kommentar darauf aufmerksam, dass der Kopte den Infinitiv Präsens ‘sich füllen’ (ΜΟΥΞ) wählt und nicht das Qualitativ ‘voll sein’ (ΜΕΞ/ΜΗΞ).⁵⁷⁰ Es kommt dem Philip-pusevangelisten also nicht darauf an, dass der Kelch voll vom Heiligen Geist ist, sondern er will offenbar zum Ausdruck bringen, dass sich der Kelch sozusagen allmählich, im Verlauf des Rituals, „füllt“.⁵⁷¹ Dies erscheint zunächst ungewöhnlich und Schenke fügt seiner Beobachtung noch die Bemerkung an, #100 werde „bis in die Gegenwart hinein so übersetzt, als stünde im Text dieser Stativ“.⁵⁷² Offenbar sah der Großteil

⁵⁶⁸ Vgl. Reiling, Marcus Gnosticus, S. 168–169, der EvPhil #100 (zusammen mit #23) zur Interpretation der Kelchrituale des Markus aus haer. I 13,2 heranzieht; wie EvPhil #100 seien Markus’ Trankrituale Hinweise auf eine gnostische (bzw. valentinianische) Pneuma-Eucharistie.

⁵⁶⁹ Iren., haer. I 13,2 (Rousseau 192,15–193,19; Übers. Brox 219). Besonders eindrücklich stellt in EpJac (NHC I, 2) der Erlöser in einer Rede „nach seiner Auferstehung“ (p. 2,19–21) das „erfüllt-werden“ (ΜΟΥΞ) als Heilsvoraussetzung und Ziel der Jünger heraus; vgl. p. 2,28–3,8. 3,34–35 (Williams 30,32; Übers. Hartenstein/Plisch 19–20); dazu im Kommentar Williams, Apocryphon, S. 10. In NHC I p. 4,18–19 wird sogar das „voll-sein“ (ΜΗΞ) „vom Geist“ gefordert (Williams 34); vgl. Zandee, Gnostic Ideas, S. 61 und den Kommentar zur Stelle Williams, Apocryphon, S. 13.

⁵⁷⁰ Vgl. Schenke, Philippus, S. 456. Eine Verschreibung von ΜΕΞ oder ΜΗΞ in ΜΟΥΞ ist eigentlich ausgeschlossen, da dann vorausgesetzt werden müsste, dass ein Buchstabe der Vorlage durch zwei Buchstaben ersetzt worden wäre.

⁵⁷¹ Im Text der griechischen Vorlage kann keinesfalls πεπληρώμενος gestanden haben, sondern vielleicht ἐπληρώθη.

⁵⁷² Schenke, Philippus, S. 456, Anm. 1232. Vgl. beispielsweise Leipold/Schenke, Koptisch-gnostische Schriften, S. 56; Wilson, Gospel, S. 51,161; De Catanzaro, Gospel,

der Bearbeiter des EvPhil keinen Sinn in dem präsentisch geschilderten Vorgang des ‘Sich-anfüllens’. Vor dem Hintergrund des von Markus zelebrierten Kelchrituals mag der koptische Text vielleicht weniger verwundern. Wahrscheinlich liegt dem die Vorstellung zugrunde, dass während des „Gebetes“, das den „Kelch des Gebetes“ als einen solchen ausweist, der Heilige Geist im Kelch Platz nimmt.⁵⁷³ Ist man bereit, in diesem auffallenden Motiv eine Gemeinsamkeit von #100 und Markus’ Eucharistie zu erkennen, so scheint es kein gravierender Unterschied mehr zu sein, dass bei Markus die „Charis“ den „inneren Menschen“ erfüllen soll, während sich die Adressaten des Philippusevangeliums aus dem Kelch, gefüllt mit dem Heiligen Geist, „den vollkommenen Menschen“, den Erlöser, erwerben.⁵⁷⁴

Derselbe Bericht des Irenäus über die von ihm beanstandete Eucharistie des Markus ist auch mit #26b in zumindest entfernter Zusammenhang zu bringen. Bevor Irenäus vom überlaufenden Kelch erzählt, schildert er noch eine andere Darbietung des Markus. Während eines sehr ausführlichen „Gebets der Epiklese“ (*λόγος τῆς ἐπικλήσεως*), welches Markus über seinen Kelch sprach, bewerkstelligte er es, dass der Kelchinhalt seine Farbe wechselte und rot wurde. Seinen Anhängern

S. 58; Till 51; Borchert, Analysis, S. 249; Isenberg, Coptic Gospel, S. 384; ders., Translation, S. 193; Krause 115; Layton, Gnostic Scriptures, 347; Wautier, Textes gnostiques, S. 127. Hingegen übersetzt Kasser, Bibliothèque, S. 95: „...elle (s’)emplit de l’*Esprit* saint.“

⁵⁷³ Vgl. Isenberg, Coptic Gospel, S. 318 (ohne auf die Präsensform φιογγι einzugehen): „Philip explains the consecration, the filling of the cup with the Holy Spirit, as the result of the ‘thanks’ which is given over the cup.“ Eine interessante Parallelie bietet möglicherweise auch Ps.-Hipp., In sanctum pascha 2,2 (Nautin 119,20; Übers. Hausammann 17); dort ist davon die Rede, dass „der ganze Kelch voll (γέμων) von göttlichem Blut und Geist“ ist; „Blut“ und „Geist“ befinden sich auch #100 zufolge im Kelch. In sanctum Pascha 8 (Nautin 133,22–135,1; Übers. Hausammann 23) wird der Kelch als „kochend (ζέον) und feurig (εύπυρον) von der Wärme des Geistes“ beschrieben. Hausammann 81 mit Anm. 64 (S. 93–94) verweist im Zusammenhang von In sanctum Pascha 2; 15; 27; 62 (erstaunlicherweise nicht 8) auf den Zeon-Ritus der byzantinischen Liturgie, dem Zugießen von warmem Wasser in den eucharistischen Kelch mit Wein und Brot, bei dem der Diakon betet: „Glut des Glaubens, voll des Heiligen Geistes. Amen.“ Man kann versucht sein, den Verweis auf den „kochenden“ Kelch mit dem schäumenden Kelch des Marcus Magus zu verbinden.

⁵⁷⁴ Obwohl „der vollkommene Mensch“ in #100, etwas ist, das der Kommunikant „sich aneignet“, während „der innere Mensch“ bei Markus von der Charis „erfüllt“ wird, ist eine Verbindung denkbar; vgl. dazu Heckel, Der Innere Mensch, S. 223. Reiling, Marcus Gnosticus, S. 167 weist auf die mögliche Nähe zwischen „Charis“ und „Heiligem Geist“ hin; das Erfülltwerden durch die Charis „reminds one of the fulfilment with the Holy Spirit, and indeed, in a syncretistic way of thinking, the transition from the mother goddess to the pneuma is not a great step.“ Reiling verweist auf die Gebete ActThom. 50 und 27, die wohl an den Heiligen Geist als „Mutter“ gerichtet sind.

hatte er dazu erklärt, dieses Phänomen komme zustande, weil die Charis „auf seine Anrufung hin“ (*διὰ τῆς ἐπικλήσεως αὐτοῦ*) ihr „Blut“ in den Kelch habe tropfen lassen.⁵⁷⁵ N. Förster hat nun überzeugend dargelegt, dass das bei der Beschreibung dieses „Rituals der Farbumwandlung“ verwendete Vokabular große Ähnlichkeit mit der Kultformel des Markus aufweist, die Irenäus in haer. I 13,3 zitiert:

Von meiner Charis will ich dir mitteilen, da der Vater aller Dinge deinen Engel ständig vor seinem Angesicht sieht. Der Ort der Größe ist in uns; wir müssen zu Einem werden. Laß dir zuerst von mir und durch mich die Charis geben. Halte dich bereit wie eine Braut (*νύμφη*), die auf ihren Bräutigam (*tὸν νυμφίον*) wartet, damit du wirst, was ich bin, und ich, was du bist. Laß den Samen des Lichtes sich in dein Brautgemach niederlassen (*Καθίδρυσον ἐν τῷ νυμφῶνι σου τὸ σπέρμα τοῦ φωτός*). Empfange von mir den Bräutigam (*Ἄβε παρ' ἐμοῦ τὸν νυμφίον*). Nimm ihn auf und laß dich in ihn aufnehmen. Sieh, die Charis ist auf dich herabgekommen (*κατῆλθεν*). So öffne deinen Mund und weissage.⁵⁷⁶

Die Charis, die in den Kelch des Markus ihr Blut „herabregnen“ lässt (*ἐπομβρήσῃ*), kommt der Formel aus 13,3 zufolge ‘herab’ (*κατῆλθεν*).⁵⁷⁷ Ursprünglich war die Kultformel möglicherweise Teil der Kelchhandlung, in der das wunderbare Erscheinen der roten Farbe die Anwesenheit der Charis dokumentierte. Förster vermutet, dass Irenäus die Kultformel aus polemischen Gründen abgetrennt hat. Indem er sie isoliert, können seine Adressaten sie unschwer mit der bald folgenden Bemerkung in Verbindung bringen, Markus hätte auch sexuelle Beziehungen zu seinen Anhängerinnen gehabt.⁵⁷⁸ Die Braut-Bräutigam-Thematik wurde auf diese Weise ironisch umgedeutet, um Markus als Frauenverführer zu diskreditieren.⁵⁷⁹

⁵⁷⁵ Iren., haer. I 13,2 (Rousseau 190,12–192,18; 191,1–192,8; Übers. Brox 221). Da Rewolinski, Use of Sacramental Language, S. 118 davon ausgeht, dass das Gebetsfragment #26b als „epiclesis“ zu beschreiben sei, verweist er ebd., S. 118–119 auf Irenäus’ Bericht über Marcus’ Trankritual mit dem *λόγος τῆς ἐπικλήσεως*, wobei er ansonsten keine Beziehungen zum EvPhil sehen möchte, da im Ritual des Marcus die Elemente lediglich „vehicle of Charis“ seien, im EvPhil jedoch „flesh and blood...of Christ“ (ebd. S. 119, Anm. 16).

⁵⁷⁶ Iren., haer. I 13,3 (Rousseau 194,39–47; 194,30–195,40; Übersetzung Brox 221). Die wechselseitige Aufnahme („Nimm ihn auf und lass dich in ihn aufnehmen“) erinnert ein wenig an #96b (NHC II p. 74,22–24; Schenke 58; Übers. 59): „Der Vater nahm Wohnung in dem Sohn und der Sohn in dem Vater...“

⁵⁷⁷ Rousseau 192,8 und 195,39; vgl. Förster, Marcus Magus, S. 72; ders., Bedeutung, S. 469.

⁵⁷⁸ Vgl. Iren., haer. I 13,3, 5 (Rousseau 192–194,200–201).

⁵⁷⁹ Vgl. Förster, Marcus Magus, S. 73; ders., Bedeutung, S. 469. Dass Irenäus den

Sollte Förster darin Recht haben, dass die Kultformel aus haer. I 13,3 eigentlich eine Spendeformel des eucharistischen Trankrituals ist, so hätte die Kelchhandlung des Markus dasselbe Ziel gehabt wie die Eucharistie des Philippusevangeliums in #26b, nämlich die Kommunikanten als „Bräute“ mit ihren „Bräutigamen“, den Engeln, zu verbinden. Wenn Markus mit einer Anspielung an Mt 18,10 am Anfang seiner Formel daran erinnert, dass „der Vater aller Dinge“ den „Engel“ der Kultadressaten „ständig vor seinem Angesicht“ sieht, so ist dies sicherlich aus der Vorstellung vom eschatologischen „Brautgemach“ der Gnostiker zutreffend gedeutet.⁵⁸⁰ Wie der Philippusevangelist geht Markus zudem offenbar davon aus, dass die irdische Zeitstruktur im sakralen Ritual außer Kraft gesetzt ist und die eschatologische Vereinigung bereits anbricht. In der Eucharistie des Markus haben Teilnehmer seines Rituals⁵⁸¹ die Gegenwärtigkeit des Heils unter Beweis gestellt, indem sie prophetisch redeten. Die Prophetie scheint ein Merkmal der Eucharistie im Sinne des Markus gewesen zu sein, denn in haer. I 13,4 berichtet Irenäus, „Markus oder ein anderer“ könne einem Jünger einfach den Befehl geben (κελεύει), prophetisch zu reden, und es sei in Markuskreisen üblich, sich „gegenseitig“ während der „Mahlzeiten“ (δείπνοις), also wohl während des Eucharistieritals, „das Weissagen“ (τὸ προφητεύειν) zu „befehlen“ (ἐγκελεύεσθαι).⁵⁸² Diese Stelle erinnert auffallend an das Ende der Kultformel 13,3, die tatsächlich mit einem Befehl endet: „So öffne deinen Mund und weissage.“⁵⁸³ Vielleicht steht auch im EvPhil, in #100 ein Zusammenhang mit der Prophetie im Hintergrund, wenn die Kommunikanten dort den „Heiligen Geist“ aus dem „Kelch des Gebetes“ trinken.

Die Eucharistiefeier des Markus kann also auf verschiedene Weise sowohl mit #26b, als auch mit #100 in Beziehung gebracht werden.

sakralen Trank, den Markus verabreicht, als Aphrodisiakum diffamieren will, zeigt auch haer. I 13,5 (Rousseau 200–201); vgl. dazu Förster, Marcus Magus, S. 133.

⁵⁸⁰ Vgl. Förster, Marcus Magus, S. 98–100; ders., Bedeutung, S. 472; Reiling, Marcus Gnosticus, S. 172. An „l'épicièle des Marcosiens“ (Iren., haer. I 13,2) hatte auch Ménard, La sentence 53, S. 150 im Zusammenhang der Vereinigung mit den Engeln aus #26b gedacht.

⁵⁸¹ Vermutlich waren es nicht nur Frauen, sondern auch Männer; es ist anzunehmen, dass die Konzentration auf die weiblichen Mitglieder des Markuskreises der Polemik des Irenäus zu verdanken ist.

⁵⁸² Iren., haer. I 13,4 (Rousseau 198,77–79; 199,70–73); siehe dazu unten 3.3.2. (Exkurs VI). Vgl. Wünsche, Ausgang, S. 206: „Die Prophetie wird (...) in den Augen des Markus und seiner Anhänger zu einem Prüfstein der erfolgreichen Gnadenmitteilung...“

⁵⁸³ Iren., haer. I 13,3 (Rousseau 195,39–40): ἄνοιξον τὸ στόμα σου καὶ προφήτευσον.

Dies lässt sich als ein zusätzliches Indiz dafür werten, dass ein engerer Zusammenhang auch zwischen #26b und #100 besteht. Das Gewebe feiner Verbindungslien zwischen #26b und #100, das am Rande von Irenäus' Bericht über die Kelche des Markus bestätigt wird, hält zumindest so viel, dass Schenkes Annahme, #26b zitiere ein Stück aus dem „Schlussdankgebet über den Kelch“, als wahrscheinlich gelten kann.⁵⁸⁴ Das Zitat der „Eucharistie“ aus #26b ist jedenfalls ohne Schwierigkeit dem Bild einzufügen, das aus den bisher herangezogenen Textstücken von der Eucharistie des Philippusevangelisten zu gewinnen war. Wenn hier auch die sakramentale Materie nicht thematisiert wird, wie dies für #23b und #25 festgestellt werden konnte, so setzt doch auch der Abschnitt #26b implizit die Idee einer im ‘Inneren’ des rituellen Schauspiels unsichtbar transportierten Wirklichkeit voraus: Im Kelch befindet sich der Heilige Geist.

Sicherlich ist zwar aus dem zitierten Gebetsfragment keine epikleptische Form zu rekonstruieren. Es ist kein Epiklesegebet, wie Ménard, Gaffron und andere #26b bezeichneten. Wenn aber der Begriff „Epiklese“ ganz allgemein als ‘Herabrufen’ einer himmlischen Wirklichkeit verstanden würde, könnte man davon sprechen, dass die Engel auf die Kommunikanten ‘herabgerufen’ werden. Ohne Zweifel hat die Vereinigungsbitte aus #26b einen stark auf die Gegenwart des Rituals ausgerichteten Akzent. Mit einiger Vorsicht könnte man vielleicht die Vermutung anstellen, dass die Formulierung „Vereinige die Engel mit uns...!“ wohlbedacht ist. Das direkte Objekt der Aufforderung sind die Engel. Hier wird nicht die Hoffnung zum Ausdruck gebracht, einst einmal in die Sphäre der Engel zu gelangen, sondern die Engel sollen sich jetzt mit „uns“, den Teilnehmern des Rituals vereinigen. Gegenstand der Bitte ist die Ankunft der Engel in dieser Welt. Den ‘Kanal’, der den Kontakt der von den Engeln vertretenen überirdischen Wirklichkeit mit den Betenden in der Mahlfeier herstellt, dürfte der Philippusevangelist, wenn man von #25 her urteilen kann, vor allem im Brot und, vielleicht in besonderer Weise, im Kelch gesehen haben.⁵⁸⁵

Der mit Abschnitt #21 begonnene Weg entlang dem überlieferten Textzusammenhang des EvPhil ist nun bis zu dem Punkt abgeschritten, an dem die zunächst zurückgestellte Frage der eucharistischen Deutung von #23b beantwortet werden kann.

⁵⁸⁴ Schenke, Philippus, S. 249.

⁵⁸⁵ Der Grund dafür, dass die Engel zuerst genannt werden, könnte allerdings auch in der Ehrfurcht himmlischen Wesen gegenüber bestehen.

2.3.4. #23b Mit #100 und #53: Die doppelte Realität der Eucharistie

2.3.4.1. „Fleisch“ und „Blut“ Jesu als „Wort“ und „Heiliger Geist“

Was anhand des Abschnitts #25 und verwandter Äußerungen aus dem EvPhil als Modell vorgestellt wurde, ist auch im Textstück #23b aufzufinden, das eine Deutung der Eucharistieelemente zu enthalten scheint.

#23b

32 „Fleisch 33 [und Blut werden] das Rei[ch 34 Go]ttes nicht erben“.

* Welches ist das (Fleisch), das nicht 1 erben wird?

Das (Fleisch), das wir an uns tragen!

* Welches aber ist das, 2 daserben wird?

Es ist das (Fleisch) Jesu 3—nebst seinem Blut!

Deswegen sagte er: 4 „Wer mein Fleisch nicht essen wird und nicht trinken wird 5 mein Blut, hat kein Leben in sich“.

* Was 6 bedeutet das?

Sein Fleisch ist das Wort und sein Blut 7 ist der Heilige Geist.

Wer diese empfangen hat, 8 hat Nahrung und hat Trank und Kleidung.⁵⁸⁶

Der Text schien vielen Bearbeitern des EvPhil in einem gnostischen Umfeld überraschend. Gaffron hatte in seinen Studien zum Philippus-evangelium zu dieser Stelle sogar bemerkt, dass die „eucharistischen Ausführungen von § 23...einschließlich der Deutung von Joh 6,53f. keinem Katholiken der damaligen Zeit anstößig gewesen“ wären.⁵⁸⁷ Wenn das EvPhil, wie zu Recht angenommen wird, ein gnostisch valentinianischer Text ist, der für die esoterische Unterweisung eines elitären Zirkels gedacht war, muss die Rede von „Fleisch“ und „Blut“ Jesu im Zusammenhang der Eucharistie zunächst verwundern, da gängigerweise ein Desinteresse an der fleischlichen Erscheinung des Erlösers als besonderes Kennzeichen gnostischer Soteriologie gilt. Im

⁵⁸⁶ NHC II p. 56,32–57,8: οὐδὲ τὸ σάρξ (33) [οὐδὲ σοὶ πα]ρ̄ κληρονομεῖ πίτηπτε (34) [ρὸ πίπηογ]τε. Πήν τε τὰει επηκάκαι(1)ρονομεῖ αἱ. τὰει επηγιωη. Πήν λε τε (2) τὰει ςωως επηκάκαιρονομεῖ. τα ἵσ (3) τε μῆ πεψηο. αἱα τούτο πεκαὶ κε (4) πεταογωη αἱ πίτασαρξ αγω πίψα (5)πασηο πίτακωη շրայ πիշտկ. αῳ (6) τε. τεս σαրξ πε πλογος αγω πεψηο (7) πε πιπᾶ ετογաա. πενταզκι ηαει ογη(8)τεψτροφη αγω ογիտк сω շι թсω. (Schenke 24; Übers. 25, stellenweise geändert); die Zeilenzählung des koptischen Textes ist näherungsweise in die Übersetzung eingetragen.

⁵⁸⁷ Gaffron, Studien, S. 180; vgl. auch Klauck, Herrenmahl, S. 217: „Nur der Kontext ist veräterisch“

Zusammenhang der Untersuchungen zu #21 bis #24 konnte zudem in Kapitel 2 immer wieder in verschiedenen Textstücken des EvPhil eine reservierte Grundhaltung gegenüber dem „Fleisch“, verstanden als Chiffre der menschlichen Körperlichkeit, beobachtet werden. Auch der Philippusevangelist, das wurde anhand des Textstücks #26a deutlich, geht davon aus, dass die menschliche Erscheinung des Erlösers lediglich eine vorübergehende Verkleidung seiner wahren Identität ist: „er (sc. Jesus. HS) zeigte sich nicht so, wie er war,...“ und: „den Menschen“ zeigte er sich „wie ein Mensch (ωντες ψωμες)“.⁵⁸⁸

Die kirchliche Eucharistie kann vor diesem Hintergrund zum antignostischen Kampfmittel stilisiert werden.⁵⁸⁹ Ignatius von Antiochien sieht gerade in der Interpretation der Eucharistie als „Fleisch“ und „Blut“ ein erfolgversprechendes Unterscheidungskriterium gegenüber seinen vermutlich valentinianischen Gegnern.⁵⁹⁰ Im Brief an die Smyrnäer

⁵⁸⁸ NHC II p.57,29–30.58,2 (Schenke 26).

⁵⁸⁹ Vgl. Harnack, Dogmengeschichte, S. 110: „Die antignostischen Väter erkannten, daß die geheilige Speise aus zwei unauflöslich verbundenen Elementen bestehe, einem irdischen und einem himmlischen, und sahen so in dem Sakrament die von den Gnostikern geleugnete Verbindung des Geistigen mit dem Fleisch und die Auferstehung des von dem Blute des Herrn genährten Fleisches gewährleistet...“

⁵⁹⁰ Zur Datierung der Ignatianen und Identifizierung der vorausgesetzten Gegner vgl. Hübner, „Die Ignatianen und Noet von Smyrna“, ders., „Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien“ und Lechner, „Ignatius adversus Valentinianos?“. Beide gehen mit guten Gründen und (gegenüber der älteren Untersuchung von R. Joly neuen Argumenten) davon aus, dass die Ignatianen ein pseudoeigraphisches Werk etwa aus der Zeit 165 bis 175 n. Chr. sind. Auf Hübners „Thesen“ haben in der „Zeitschrift für Antike und Christentum“ (ZAC) A. Lindemann (ZAC 1, 1997), M. J. Edwards (ZAC 2, 1998), G. Schöllgen (ZAC 2, 1998) und H. J. Vogt (ZAC 3, 1999) geantwortet. Eine ausführliche Stellungnahme Hübners ist geplant (vgl. Hübner, Überlegungen, S. 66, Anm. 16; siehe auch ebd., S. 67, Anm. 19). Einstweilen ist Löhr, Das antike Christentum, S. 248–249 zuzustimmen: „Trotz bereits vorliegender beachtlicher kritischer Reaktionen hat Hübner bis dato keinen Grund, sich als widerlegt zu betrachten.“ Vgl. auch Fitschen, der in seiner Rezension zu Hübner, S. 257, würdigt, „daß Hübners Theorie in historischer Hinsicht in sich schlüssig erscheint und er im Blick auf die Datierung nicht nur falsifiziert, sondern zu erklären versucht, aus welchen Gründen es zur Fälschung kam.“ Neuerdings hat sich auch Staats, Ignatius, S. 86–87 zur „ignatianischen Frage“ knapp geäußert. Zwar sei grundsätzlich gegen das eben zitierte Urteil von Löhr zu Hübner nichts einzuwenden (ebd., S. 87), Staats setzt aber dagegen, dass die weitere Forschung eine Widerlegung der Thesen von Hübner und Lechner erbringen werde. Er formuliert zwei „methodische Einwände“ (ebd., S. 87–88): Zum einen verweist er auf die angebliche „Originalität“ des Ignatius, die ihn, vergleichbar dem Spätwerk „Beethovens“ oder „Bonhoeffers“, über das „Mittelmaß“ seiner Zeit hinausgehoben hätte. Zum anderen führt er aus, dass die für die Spätdatierung ausgewerteten „Anachronismen“ weniger schwer wögen als die zu Ungunsten der Spätdatierung: „Einige Aussagen passen sogar besser ins frühe als ins späte zweite Jahrhundert.“ (S. 88); er gibt allerdings nicht an, welche Aussagen er hier im Sinn hat. Es lässt sich m. E. nicht bestreiten, dass die Frühdatierung wenigstens

(Sm 7,1) wirft er ihnen vor, die Eucharistie des Bischofs zu meiden und benennt als Grund hierfür deren falsche Christologie:

Von Eucharistie und Gebet halten sie sich fern, weil sie nicht bekennen, dass die Eucharistie das Fleisch unseres Erlösers Jesus Christus ist, das für unsere Sünden gelitten, das der Vater in seiner Güte auferweckt hat.⁵⁹¹

Auch Irenäus von Lyon findet die Rede vom eucharistischen Leib und Blut in gnostischem Kontext unpassend. In der eingangs zu 2.3.1 zitierten Äußerung aus haer. IV 18,4 gegen die gnostische Eucharistie, unterstellt Irenäus seinen Gegnern Inkonsistenz: Sie feiern Eucharistie, obwohl ihre Ablehnung der materiellen Schöpfung es ihnen doch eigentlich verbieten müsste. In unmittelbarem Anschluss an das 2.3.1. wiedergegebene Textstück verweist er auch auf die Vorstellung vom „Leib des Herrn“:

Wie könnte es für sie (sc. die Gnostiker. HS) gelten, daß das Brot, über dem Dank gesagt ist (sc. das eucharistische Brot), der Leib ihres Herrn ist und der Kelch sein Blut, wenn sie ihn nicht für den Sohn des Welt schöpfers halten,...⁵⁹²

Gerade diese Stelle zeigt aber nicht nur, dass einige Gnostiker Kosmosdistanz und Eucharistiefeier zu vereinen wussten, sondern Irenäus' Einlassung lässt darüberhinaus vermuten, dass dieselben Gnostiker auch tatsächlich von „Leib“ und „Blut“ des Herrn sprechen konnten.

Dennoch verwundert es freilich nicht, dass eine Reihe von Kommentatoren des EvPhil „Fleisch“ und „Blut“ Jesu in #23b nicht in

ebenso strittig wie alle anderen Datierungsversuche ist. Selbst Lindemann, der die Datierung durch Hübner und Lechner entschieden zurückweist, räumt ein: „Richtig ist, daß die traditionelle Datierung der Ign. in die Zeit Trajans nicht belegbar ist;...“ (Rezension zu Lechner, S. 161); vgl. auch Greschat, die in ihrer ebenfalls ablehnenden Rezension zu Lechner, S. 259, „eine erneute Überprüfung der Datierung der Ignatianen“ ausdrücklich als „notwendig und wichtig“ erklärt. Positiv äußern sich auch Meunier, Bulletin, S. 499–502 und Thomassen, Spiritual Seed, S. 377, Anm. 83, zu Hübners und Lechners Datierung.

⁵⁹¹ Ign., Smyrn. 7,1 (Übers. Lindemann/Paulsen 231): Εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται, διὰ τὸ μὴ ὄμοιολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τὸν σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὴν ὑπέρ τῶν ἀμαρτιῶν ἡμῶν παθούσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατήρ ἤγειρεν. Schmithals, Gnosis, S. 233–234, Anm. 3 bemerkt zu Ign., Smyrn. 7,1: „Wenn man unter großkirchlichem Einfluß auch in gnostischen Kreisen eine kultische Abendmahlfeier kannte, so war man gezwungen, die Handlung unter Abschaltung vom Fleische Jesu irgendwie symbolisch zu deuten.“ (ebd., S. 234).

⁵⁹² Iren., haer. IV 18,4 (Rousseau 608,104–107; Übers. Brox 145): „Quomodo autem constabit eis eum panem in quo gratiae actae sint corpus esse Domini sui, et calicem sanguinem eius, si non ipsum Fabricatoris mundi Filium dicant,...“ Vgl. dazu auch Pagels, Canon of Truth, S. 368.

kirchlich sakramentalem Zusammenhang lesen wollen. Es ist für einen gnostischen Text sicher nicht vorauszusetzen, dass es wirklich Brot und Mischkelch sind, die als „heiliger Stoff“⁵⁹³ „Fleisch“ und „Blut“ genannt werden. Tatsächlich scheint innerhalb des Textabschnitts #23b alles, was als „realistische“ Eucharistiedeutung interpretiert werden könnte, sofort relativiert zu werden. An das Mischzitat aus Joh 6,53 und 54 schließt der Philippusevangelist mit der Frage: „Was bedeutet das? (ἀψ τε)“ eine Exegese an, die über das Mahlritual hinauszuweisen scheint. Was Jesus meinte, wenn er dazu aufforderte, sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken, um das Leben zu haben, wird mit der Erklärung beantwortet, „sein Fleisch (cἀρῥζ)“ sei „das Wort (λογος)“ und „sein Blut“ sei „der Heilige Geist“. „Wer diese empfangen hat, hat Nahrung (τροφη) und hat Trank (cω) und Kleidung (.ρ.κcω).“ Man kann den Eindruck gewinnen, „Wort“ und „Heiliger Geist“ werden *anstelle* von anderer Nahrung, anderem Trank und anderer Kleidung empfangen. Wenn man von der ungewöhnlichen Nennung der „Kleidung“ absieht, wäre es denkbar, dass die kirchliche Eucharistie polemisch als bloß irdische Nahrung und Trank gegenüber einer ‘wirklichen’ Nahrung, die in einem spirituellen Kontakt mit „Wort“ und „Heiligem Geist“ besteht, abgewertet werden soll.⁵⁹⁴

Mit den Worten von H. M. Schenke ist damit für die Exegese von #23b die Frage aufgeworfen, „ob das alles eucharistisch gemeint ist oder nicht“. Empfängt man durch den „Genuß von Brot und Wein in der Eucharistie... auf logosgemäße und geistliche Weise Fleisch und Blut Jesu“ und wird so mit dem „Himmelgewand“, also mit dem Auferstehungsleib umgeben, oder sind „Wort“ und „Heiliger Geist“ spiritualisiert zu denken? Ist es schlicht „gläubige Annahme des Wortes Jesu und das aus dem Glauben folgende Erfülltwerden mit dem Heiligen Geist“, das zur Auferstehung führt?⁵⁹⁵ Hebt also der Abschnitt #23b gar nicht auf die Eucharistie ab, sondern spielt darauf höchstens an, wobei er einen

⁵⁹³ Entsprechend dem Verständnis von „sakramental“ bei Bartsch, Gnostisches Gut, S. 79.

⁵⁹⁴ Ein Beispiel für eine spiritualisierte Deutung von Joh 6,53.54 im ‘kirchlichen’ Lager findet sich bei Clem., paed. I 38,2: der Herr habe „die augenfällige Wirklichkeit des Glaubens und der Verheißung“ (<τὸ>ἐναργὲς τῆς πίστεως τῆς ἐπαγγελίας) in diesem Wort der Brotrede „sinnbildlich“ (ἀλληγορῶν) als Speise und Trank bezeichnet (Stählin/Treu 112,28–113,2; Übers. Stählin 238). Vgl. Kretschmar, Abendmahl, S. 69: Clemens verwendet (wie Origenes) „eine mit eucharistischen Assoziationen durchsetzte Sprache, bei der im einzelnen oft nicht klar wird, ob das Abendmahl oder der Empfang Jesu in Glauben und Gnosis gemeint ist...“

⁵⁹⁵ Schenke, Philippus, S. 234.

nicht ritualisierten, direkteren Heilsweg an den Sakramenten vorbei ins Auge fasst oder wenigstens offen lässt.⁵⁹⁶

John D. Turner verweist auf den Abschnitt #53, der zeige, dass die Eucharistie mit dem gekreuzigten Jesus identifiziert werde, und bemerkt dazu, im Blick auf den gnostischen Doketismus, dies erkläre „why this rite seems underplayed in the *Gospel of Philip*...“⁵⁹⁷ Unter den Beispielen für eucharistisch zu deutende Stellen im EvPhil führt er #23b nicht auf. Auch M. L. Turner geht in ihrer Analyse des Abschnitts davon aus, dass Joh 6 in #23b durch „explicitly non sacramental terms“ interpretiert werde. Die eucharistischen Bilder seien in #23 ‘spiritualisiert’. Allein „Nahrung und Trank“ am Ende des Textstücks (Zeile 8) würden auf die Eucharistie verweisen, während Turner in der „Kleidung“ eine Anspielung auf das Taufkleid sieht. Ziel des Abschnitts #23b sei es jedenfalls, den Adressaten des EvPhil zu verdeutlichen, dass der Empfang von „Wort“ und „Heiligem Geist“ dasselbe bewirke, was sonst als Effekt von Taufe und Eucharistie gesehen werde. Der Abschnitt würde also letztlich auf eine Abwertung sakramentaler Handlungen hinauslaufen. Aus diesem Grund stellt Turner insbesondere #23b und #25 gegeneinander: #23 stehe „in sharp contrast to the sacramental perspective of 57.22–27“, also zum Abschnitt #25.⁵⁹⁸

⁵⁹⁶ So beispielsweise auch Lona, Auferstehung des Fleisches, S. 248–249, der in #23b allenfalls einen „angedeutete(n) sakramentale(n) Rahmen“ sehen will und S. 248 ausdrücklich erklärt: „Das Fleisch und das Blut werden nicht auf die historische Wirklichkeit des Erlösers bezogen, noch mit den sakramentalen Zeichen in Verbindung gesetzt, sondern mit dem Wort—das ist sein Fleisch—and mit dem Heiligen Geist—das ist sein Blut—gleichgesetzt.“

⁵⁹⁷ Turner, Ritual, S. 110. Ähnlich Gaffron, Studien, S. 221: „Die Eucharistie nimmt demgegenüber (sc. gegenüber Taufe und Salbung, HS) einen geringen Raum ein.“ Allgemein gilt die Eucharistie als selten in gnostisch-sakramentalen Kreisen. Auf der schmalen Basis der ihm zur Verfügung stehenden Texte hielt bereits Bousset, Hauptprobleme, S. 305, die Eucharistie für unvereinbar mit der Gnosis: „Eine Feier, in deren Zentrum die Idee der *κοινωνία τοῦ σώματος καὶ τοῦ σώματος* mit dem Erlöser stand, mußte gnostischen Sekten bei ihrer dualistisch-asketischen Grundstimmung fremd und unbrauchbar erscheinen.“ Ebenso Schmithals, Gnosis, S. 233: „es ist typisch, daß die Eucharistie als Sakrament (sc. in gnostischen Sekten, HS) fast völlig fehlt.“ Er sieht ebd. 236 die „Ablehnung von kultischen Mahlzeiten“ als „sehr charakteristisch für das gnostische Existenzverständnis“ an, weil in solchen Mahlzeiten „die genossene Speise mit dem Fleisch oder Blut des Kultgottes in Verbindung steht“ (ebd., S. 233); Schmithals, ebd., S. 241 interpretiert 1 Kor 11,17–34 so, dass hier „gewisse Leute bewußt das bisher rein sakrale Mahl zu einer profanen Mahlzeit erniedrigen wollten“ (siehe dagegen unten Exkurs VII); diese Gegner Pauli seien Gnostiker gewesen, „die damit gegen das Sakrament des Leibes und Blutes Christi opponierten“.

⁵⁹⁸ Turner, Gospel, S. 233. Das Bild von der „Kleidung“ im Textstück #24, das einerseits auf das Fleischkleid in #23a und das Fleisch und Blut Jesu in #23b bezogen

Demgegenüber soll nun die im Folgenden vorzustellende Interpretation zeigen, dass der Philippusevangelist sehr wohl die Eucharistie im Auge hat, wenn er Joh 6 zitiert. Dabei hat er nicht die Absicht, „Wort“ und „Heiligen Geist“ an die Stelle des Mahlrituals zu setzen, sondern er scheint im Gegenteil seinen Adressaten die Überzeugung vermitteln zu wollen, dass „Wort“ und „Heiliger“ Geist im rituellen Mahl empfangen werden können, und zwar konkret in Brot und Mischkelch. Die Abschnitte #23b und #25 stehen somit nicht nur *nicht* im Kontrast zueinander, das Textstück #23b kann vielmehr als Anwendungsfall des in #25 formulierten Prinzips verstanden werden. Nachdem oben in 2.2.4.3. die beiden ersten der durch einen Stern (*) im Text markierten Fragen nach dem „(Fleisch), das erben wird“, thematisiert worden waren, soll nun die dritte Frage nach der Bedeutung von „Fleisch“ und „Blut“ Jesu im Zentrum stehen. Es ist zunächst sinnvoll, noch einmal knapp die Indizien und Parallelstellen zu referieren, mit deren Hilfe gegen eine im engeren Sinn eucharistische Deutung des Abschnitts #23b argumentiert wurde.

Die Deutung von „Fleisch“ und „Blut“ Christi in EvPhil #23b als „Wort“ und „Heiliger Geist“ hat Parallelen in der kirchlichen Literatur. Gaffron, der #23b selbst im Kontext der Eucharistie interpretiert, verweist in diesem Zusammenhang auf Clemens von Alexandrien und Apollinaris von Hierapolis.⁵⁹⁹ Wie der Philippusevangelist identifiziert auch Clemens „Fleisch“ und „Blut“ Jesu aus Joh 6,53 mit heiligem Geist und Logos, allerdings, verglichen mit dem EvPhil, mit vertauschter Zuordnung: Nicht „sein Fleisch ist das Wort“ und „sein Blut... der Heilige Geist“, sondern das „Fleisch“ versinnbildliche uns den „Heiligen Geist“ (*σάρκα ἡμῖν τὸ πνεῦμα τὸ ὄγιον ἀλληγορεῖ*) und das „Blut“ deute für uns „das Wort“ an (*αἷμα ἡμῖν τὸν λόγον αἰνίττεται*).⁶⁰⁰ Apollinaris,

werden könne, anderseits aber auch auf das „Bekleiden“ als frühe syrische Initiationsmetapher, sei redaktionell eingefügt, um die beiden gegensätzlichen Passagen aneinanderzuheften (ebd., S. 234).

⁵⁹⁹ Vgl. Gaffron, Studien, S. 179 mit S. 362, Anm. 38. In 2 Clem 14,3 (ἡ γὰρ σὰρξ αὐτῆς ἀντίτυπός ἐστιν τοῦ πνεύματος) ist das „Fleisch“ Christi, wie Gaffron anmerkt, freilich seinerseits Deutung der „Kirche des Lebens“ (τῆς ἐκκλησίας τῆς ζωῆς) aus 14,1.

⁶⁰⁰ Clem., paed. I 43,2 (Stählin/Treu 115,30–116,2); vgl. paed. II 19,4; Kretschmar, Abendmahl, S. 68 beschreibt die beiden Clemens-Stellen zusammen mit EvPhil #23 als Belege für „den Versuch, Logos und Pneuma auf Fleisch und Blut Christi im Abendmahl zu verteilen...“ Zu den Parallelen bei Clemens vgl. auch van Eijk, Gospel of Philip and Clement of Alexandria, S. 106–119, der zusätzlich zu Gaffron, Studien, S. 179 mit S. 362, Anm. 38 noch paed. I 38, 1–3 heranzieht.

der zur Zeit Marc Aurels Bischof von Hierapolis war, spricht zwar nicht über das Blut Jesu in der johanneischen Brotrede, sondern das Blut aus der durch den Lanzentrich geöffneten Seitenwunde des Gekreuzigten im johanneischen Passionsbericht (Joh 19,34), er setzt es aber ebenso wie der Philippusevangelist mit dem „Geist“ gleich, während das „Wort“ mit dem gleichzeitig aus der Wunde fließenden Wasser verbunden wird. In dem erhaltenen Fragment einer Osterpredigt schreibt er: „der aus seiner Wunde wiederum die zwei Reinigungsmittel hat ausströmen lassen, Wasser und Blut, Wort und Geist (*λόγον καὶ πνεῦμα*)...“⁶⁰¹

Schließlich wird auch Tr 8,1 aus den Ignatianen von Gaffron als eine mögliche Parallele zur Deutung von Joh 6,53/54 in Abschnitt #23b angeführt:

Ihr also, die ihr die Sanftmut angenommen habt, laßt euch neu schaffen im Glauben, das ist des Herrn Fleisch, und in Liebe, das ist Jesu Christi Blut.⁶⁰²

Der Verfasser der Ignatianen setzt in Trall. 8,1 „Glaube“ mit „des Herrn Fleisch“ und „Liebe“ mit „Jesu Christi Blut“ jeweils durch ein erklärendes „das ist“ (*ὅ ἐστιν*) in eins.⁶⁰³ Gegen die vermeintliche Parallele bei Ignatius hat L. Wehr berechtigterweise darauf aufmerksam gemacht, dass Tr 8,1 und #23b sich insofern deutlich unterscheiden, als Ignatius ja nicht „Fleisch“ und „Blut“ durch andere Begriffe deutet, sondern umgekehrt „Glaube“ und „Liebe“ mit Hilfe der johanneischen Rede von Fleisch und Blut.⁶⁰⁴ Zudem ist es für Ignatius’ Äußerung Trall. 8,1

⁶⁰¹ Apollinaris von Hierapolis, De Pascha fr. (Cantalamessa 46): ὁ ἐκχέας ἐκ πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο καθάρσια, ὅδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα... Vgl. Betz, Eucharistie (HDG), S. 40.

⁶⁰² Ign., Trall. 8,1 (eigne Übers.): ὑμεῖς οὖν τὴν πραϋπάθειαν ἀναλαβόντες ἀνακτίσασθε ἔαντος ἐν πίστει, ὅ ἐστιν σάρξ τοῦ κυριοῦ, καὶ ἐν ἀγάπῃ, ὅ ἐστιν αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ. Vgl. Gaffron, Studien, S. 179.

⁶⁰³ Zu *ὅ ἐστιν* vgl. Schoedel, Briefe, S. 176–177.

⁶⁰⁴ Vgl. Wehr, Arznei, S. 296: „Überspitzt gesagt verläuft die Argumentation in Trall. 8,1 genau umgekehrt zu derjenigen in § 23 des EvPhil. Während Ign abstrakte Begriffe in kühner Gleichsetzung auf ihren konkreten Grund zurückführt (sc. nämlich das Menschsein Christi, das die christlichen Grundhaltungen Glaube und Liebe begründet; HS) versucht das EvPhil irdisch anschauliche Begriffe zu spiritualisieren.“ Auch die Stelle Ign., Rom. 7,3, die Schenke, Philippus, S. 234, Anm. 353, und Gaffron, Studien, S. 362, Anm. 36, heranziehen, eignet sich keinesfalls als Parallele. Allerdings nicht deshalb, weil das „Fleisch Jesu Christi“ an dieser Stelle nur „Mittel“ der Auslegung wäre, nicht aber deren Gegenstand, wie Wehr, Arznei, S. 296, Anm. 86 meint. „Fleisch“ und „Blut“ werden dort gar nicht spiritualisierend gedeutet, sondern sehr wohl auf die kirchliche Mahlfeier hin; vgl. auch Van Eijk, Gospel of Philip and Clement of Alexandria, S. 106.

nicht ohne weiteres auszuschließen, dass „Fleisch“ und „Blut“ auch Anspielungen auf die Elemente des Mahlrituals enthalten.⁶⁰⁵ Dass „Glaube“ und „Liebe“ die Trallianer erneuern, hat Ignatius vermutlich der Gemeindetradition entnommen.⁶⁰⁶ Wenn er diese Tradition auf „Fleisch“ und „Blut“ hin deutet, die diese Erneuerung bewirken, so ist eine Werbung für die Eucharistiefeier des Bischofs, welche die kirchliche Einheit garantieren soll, wenigstens mitbeabsichtigt.⁶⁰⁷ Die oben zitierte Stelle des Smyrnäerbriefes (Sm 7,1) zeigt, dass „Fleisch“ und „Blut“ Jesu für Ignatius eng mit dem konkreten bischöflichen Eucharistieritual, das seine Gegner meiden, verbunden sind.

Gaffron nimmt jedenfalls an, dass derartige Formulierungen kirchlicher Autoren es gewesen seien, die den „Boden...bereitet“ hätten, auf welchem es gnostischen Interpreten möglich wurde, an die kirchliche Sprache anzuknüpfen. Der Philippusevangelist habe in #23b die kirchlichen Anregungen in der Weise aufgegriffen, dass er im Jesuswort aus Joh 6,53/54 eine Syzygie des valentinianischen Mythos erkennen wollte. Gaffron muss freilich dabei einräumen, dass in dem bei Irenäus überlieferten System nicht „Heiliger Geist“, sondern „Zoe“ die Paragenossin des „Logos“ ist.⁶⁰⁸ Grundsätzlich könnte eine Variante des Systems in EvPhil vorliegen und Gaffron weist darauf hin, dass der zweite Christus im Irenäusreferat, der „Soter“, der auch „Logos“ genannt werde, mit der „Sophia Achamoth“ verbunden sei, die auch als „Heiliger Geist“ bezeichnet wird.⁶⁰⁹ Die Interpretation Gaffrons wurde in der Forschung zwar meist zurückgewiesen,⁶¹⁰ Schenke hält

⁶⁰⁵ Selbst Schoedel, Briefe, S. 247–248 scheint eine solche Anspielung nicht völlig auszuschließen.

⁶⁰⁶ Vgl. Paulsen, Briefe, S. 25 zu Ign., Smyrn. 6.

⁶⁰⁷ Vgl. Ign., Eph. 19,2; unmittelbar vor der zitierten Stelle Trall. 8, in Trall. 7,2 geht es darum, dass nur der „rein“ ist, der „innerhalb des Altarraums“ ($\epsilon\tau\tau\delta\varsigma \theta\sigma\sigma\alpha\sigma\tau\rho\iota\omega$) sich befindet, dass aber derjenige „außerhalb des Altarraums“ ist, der etwas „ohne Bischof, Presbyterversammlung und Diakon“ tut.

⁶⁰⁸ Iren., haer. I 1,1–2 (Rousseau 28–33); I 8,5 (128–137); vgl. Gaffron, Studien, S. 179.

⁶⁰⁹ Vgl. Gaffron, Studien, S. 179 und S. 361f, Anm. 33–35 mit Verweis auf Iren., haer. I 2,5f und 4,1. Die Interpretation von „Logos“ und „Heiligem Geist“ als der Syzygie von „Erlöser“ und „Sophia“ vertritt im Anschluss an Gaffron neuerdings auch Strutwolf, Gnosis, S. 195. Auch Dubois, Les pratiques eucharistiques, S. 263, scheint aufgrund von #23b an eine Art prototypische Vereinigung von Logos und Heiligem Geist zu denken, die in der Eucharistie den Gläubigen die Wiedervereinigung mit ihren himmlischen Urbildern ermöglicht (#26b).

⁶¹⁰ Vgl. z. B. Sevrin, Pratique et doctrine, S. 70. Sevrin wendet ein, dass der Logos ja „Fleisch“ Jesu sein soll; nun könne aber der Logos nicht gleichzeitig mit Jesus und dem himmlischen Christus identifiziert werden. Eine so saubere Trennung verschiedener

aber neuerdings einen „Hintersinn“ in dieser Richtung für vorstellbar, zumal das Eucharistiegebet in #26b ja eine Braut-Bräutigam-Metaphorik für die Eucharistie nahe legt.⁶¹¹

Die Identifizierung der Syzygien kann im Kontext der hier vorgestellten Überlegungen beiseite bleiben; problematisiert werden soll, ob der Begriff ‘Spiritualisierung’ auf die Exegese in #23b zutrifft. ‘Spiritualisierend’ ist die Deutung des Philippusevangelisten nach Gaffron nur insofern, als „Fleisch“ und „Blut“ Jesu von irdischem Fleisch und Blut unterschieden werden und das immaterielle „Fleisch“, „das Urbild des Fleisches überhaupt“ meinen. Bei den Gnostikern habe die Rede von Fleisch und Blut Jesu „deshalb wenig Anklang finden“ können, „weil diese im allgemeinen mit Jesu Fleisch und Blut nichts zu verbinden wußten und es allenfalls als seinen psychischen Teil gelten ließen.“⁶¹² Die ‘avantgardistische’ Leistung des Philippusevangelisten bestehe nun darin, dass er „Fleisch“ und „Blut“ Jesu mit einer himmlischen Syzygie gleichsetze, was „den Gnostikern (...) als eine Blaspemie erscheinen“ müsse.⁶¹³ Seine Absicht sei es dabei gewesen, der kirchlichen Eucharistietradition einen Platz in seinem gnostischen Denksystem zu verschaffen.⁶¹⁴ Der Abschnitt #23b sei jedenfalls nicht allegorisch zu verstehen. „Bei den Gnostikern des EvPh hingegen wird die Eucharistie wirklich als Feier begangen. Brot und Kelch dienen als Typoi des Fleisches und Blutes Jesu, und in diesen wiederum ist die himmlische Syzygie gegenwärtig, die sich dem, der Brot und Wein der Eucharistie zu sich nimmt, mitteilt.“⁶¹⁵ Auch Wehr, der ausgehend von der Syzygienthese Gaffrons von einer ‘spiritualisierenden’ Deutung der Eucharistie in #23b spricht, beschränkt diese Beurteilung auf das christologische Problem der Menschwerdung und leitet daraus keine Zurückweisung der Eucharistie ab.⁶¹⁶

Erlösergestalten, wie sie das Irenäusreferat überliefert, scheint der Philippusevangelist allerdings ohnehin nicht vorauszusetzen.

⁶¹¹ Vgl. Schenke, Philippus, S. 235.

⁶¹² Gaffron, Studien, S. 179.

⁶¹³ Gaffron, Studien, S. 179.

⁶¹⁴ Vgl. Gaffron, Studien, S. 180.

⁶¹⁵ Gaffron, Studien, S. 180. Vgl. auch Strutwolf, Gnosis, S. 195 zu #23: „Mit dem Zitat von Joh 6,53 wird die Brücke zur Eucharistie geschlagen, bei der der Empfang von Fleisch und Blut Christi als Empfang des Logos und des Heiligen Geistes gedeutet wird.“

⁶¹⁶ Vgl. Wehr, Arznei, S. 295: „Nimmt man die Aussage aus dem ersten Teil des § 23 hinzu, daß nur das Fleisch und Blut Jesu—nicht dasjenige des Menschen—das Reich Gottes wird erben können, liegt die Interpretation nahe, durch den Empfang der

Die Frage, in welcher Weise #23b „Fleisch“ und „Blut“ mit der Erscheinung des Erlösers verbindet, steht zunächst jedoch nicht im Vordergrund. Entscheidend ist die oben zitierte Frage Schenkes, ob „Fleisch“ und „Blut“ Jesu in #23b die eucharistischen Mahlelemente meint, oder ob das Jesuswort der johanneischen Brotrede unabhängig vom sakramentalen Kontext gelesen werden kann. Obwohl er die Einwände, welche zur Zurückhaltung gegenüber einer vorschnellen eucharistischen Deutung des Abschnitts mahnen, für erwägenswert hält, nimmt Schenke selbst ein „eucharistisches Verständnis“ für #23b an. Die Belege Gaffrons aus der kirchlichen Literatur, insbesondere die oben zitierte Stelle aus Apollinaris von Hierapolis, zeigen ja auch, wie Schenke zutreffend bemerkt, „daß—in der Kirche jedenfalls—solche Vergeistigung das sakramentale Grundverständnis nicht aufhebt, sondern nur ergänzt.“⁶¹⁷

Für die Frage, ob die Deutung von Joh 6,53/54 in EvPhil #23b als Spiritualisierung verstanden werden soll, ist vielleicht auch ein Blick auf Irenäus' eigene Eucharistiedeutung erhelltend, die er den Gnostikern entgegenhält (Siehe auch unten Exkurs V). Irenäus zeigt ebenfalls, dass „spiritualisierende“ und sakramentale Deutung einander keineswegs ausschließen müssen. Er betont, dass der Kelch der Eucharistie Christi „eigenes“ (*ἴδιον*) Blut enthalte und dass das Brot sein „eigener“ (*ἴδιον*) Leib sei. Für das eucharistische Sakrament findet er drastisch materialistische Bilder der Ernährung von „Fleisch, Nerven und Knochen“ des Menschen durch die leibliche Substanz, „Blut“ und „Leib“ Jesu, die in Kelch und Brot anwesend sind.⁶¹⁸

Gleichzeitig haben in Irenäus' Konzeption auch Deutungselemente Platz, die auf den ersten Blick „spiritualisierend“ erscheinen könnten. Im Zusammenhang einer Überlegung zur Unvollkommenheit des Menschen, die es erforderlich mache, dass Gott bei seiner Offenbarung dieser Unvollkommenheit Rechnung trägt, verbindet Irenäus Motive der johanneischen Brotrede mit dem paulinischen Vergleich, demzufolge die katechetische Predigt wie die vorläufige Milchspeise der Kinder sei (1 Kor 3,2). Irenäus zieht hier freilich mit Absicht solche Bilder heran, die der Sprache seiner Eucharistiedeutung nahe stehen:

Eucharistie werde das menschliche Fleisch zum Fleische Jesu.“ In Anm. 82 verweist er dazu auf #72. Siehe auch seinen Vergleich mit Ign. S. 311.

⁶¹⁷ Schenke, Philippus, S. 234.

⁶¹⁸ Iren., haer. V 2,2 und 2,3 ap. Joh. Damasc., *Sacra parallela*, Frgm. 4 (Rousseau 32–40); vgl. dazu Betz, Eucharistie (HDG), S. 36, der dort für Irenäus eine „realprä-sentische Auffassung der Eucharistie feststellt“. Ähnlich Iren., haer. IV18,5 (Rousseau 610–612; Übers. Brox 147).

Und darum bot er, der das vollkommene Wort des Vaters war, sich selbst uns als Milch dar wie Kindern, was seine Ankunft als Mensch bedeutet, damit wir, wie von der Brust seines Fleisches ernährt und durch solche Milchspeise daran gewöhnt, das Wort Gottes zu essen und zu trinken, das Brot der Unsterblichkeit in uns zu haben vermögen, das der Geist des Vaters ist.⁶¹⁹

Die Ernährung „von der Brust seines Fleisches“ schlägt unmissverständlich den Bogen zur oben zitierten Ernährung unseres Leibes durch die Eucharistie. Dass das „Brot der Unsterblichkeit“ ($\tauὸ\ τῆς ἀθανασίας ἄρτον$)⁶²⁰ und der „Geist des Vaters“ gleichgesetzt werden, hindert Irenäus nicht, im „Brot der Unsterblichkeit“ das konkrete Brot des Mahlrituals erkennen zu können. Wie durch die Interpretation des Abschnitts #26 deutlich geworden ist, steht der Philippusevangelist der oben zitierten Position des Irenäus ganz nahe. Die menschliche Erscheinung des „Wortes“ hat ihren Grund in einer mütterlichen Fürsorge Gottes. Dass das „Wort“ als Mensch gekommen ist, ist „Milchspeise“, welche die feste Nahrung der unmittelbaren Begegnung vorbereiten soll. Ebenso erklärt der Philippusevangelist in #26a, dass Jesus sich allen so zeigte, „wie sie ihn würden sehen können“.⁶²¹ Wie die Menschengestalt des Erlösers dient die Eucharistie dazu, das überweltliche Heil unter den Bedingungen der Welt fassen zu können.

2.3.4.2. „Fleisch“ und „Blut“ Jesu als Hinweis auf die eucharistischen Elemente

Der Schlüssel zur Interpretation von #23b liegt in der immer wieder sichtbar werdenden Konzeption, dass außerweltliche Wirklichkeit „in dieser Welt“ (#63c) in „Fleisch und Blut“ sichtbar werden muss. „Dieses Fleisch“ beschreibt im Abschnitt #23c auch die irdischen Bedingungen der sakramentalen Rituale. Man muss „in diesem Fleisch“ auferstehen, „weil jede Sache sich in ihm befindet.“⁶²² „Fleisch“ und „Blut“ Jesu spielen in #23b auf die irdische Erscheinungsweise des Erlösers an, die in #26 thematisiert wird. Entsprechend der Konzeption des Philippusevangelisten sind auch Brot und Kelch Erscheinungsweisen der durch den Erlöser in die Welt gebrachten Realität. Brot und Kelch sind daher von derselben Art wie „Fleisch“ und „Blut“ Jesu, sie sind Vehikel einer anderen Wirklichkeit. „Brot“ und „Kelch“ sind die Fortsetzung der verborgenen Anwesenheit des Erlösers in der Welt der Materie. In #23b

⁶¹⁹ Iren., haer. IV 38,1 (Rousseau 946,23–948,29; Übers. Brox 335).

⁶²⁰ Iren., haer. IV 38,1 ap. Joh. Damsc., Sacra parallela, Frgm. 23 (Rousseau 947–948).

⁶²¹ NHC II p. 57,30–32 (Schenke 26; Übers. 27).

⁶²² NHC II p. 57,18–19 (Schenke 24; Übers. 25). Siehe oben 2.2.4.7.

sind „Fleisch“ und „Blut“ Jesu also ausdeutende Namen für Brot und Kelch des Mahlrituals. In ihrem Inneren transportieren Brot und Kelch, die „Fleisch“ und „Blut“ des in der Welt erschienenen Erlösers sind, das „Wort“ und den „Heiligen Geist“. Der entscheidende Unterschied zur kirchlichen Rede vom eucharistischen „Fleisch und Blut Jesu“ scheint zu sein, dass die positive Rezeption der Begriffe „Fleisch“ und „Blut“ die gleichzeitige Distanz nicht aufhebt: „Fleisch und Blut“ sind selbst nicht das ‚Innere‘ der Mahlelemente, sie sind nur äußerlich, nur Deutung der Hülle. Das Eigentliche, worauf es ankommt, ist verborgen.

Nimmt man den Abschnitt #23b für sich, kann man tatsächlich zu dem Ergebnis kommen, in #23b werde im Rahmen der Aussagen zur leiblichen Auferstehung (in #23a und #23c) auf die Eucharistie lediglich angespielt, ohne dass sie selbst im Blick ist. So erklärt H. Lona zu #23b: „Die durch die Zeichen angekündigte und gemeinte Wirklichkeit drängt die Zeichen selber in den Hintergrund.“⁶²³ Geht man aber davon aus, dass #23b Teil eines größeren Zusammenhangs ist, der die Abschnitte #25 und #26 einschließt, so treten die eucharistischen „Zeichen“, also Brot und Kelch, aus dem „Hintergrund“ heraus und erweisen sich als Gegenstand von #23b. Der Abschnitt #25 lenkt den Blick auf das Problem von Sichtbarem und Verborgenem, und in #26a geht es um die Sichtbarkeit des Erlösers, der sich allen so zeigte, „wie sie ihn würden sehen können“. Vor diesem Hintergrund ist es wahrscheinlich, dass auch „Fleisch“ und „Blut“ in #26b mit der weltlichen Vermittlung des außerweltlichen Heils in Verbindung zu bringen ist.

H. M. Schenke sieht auch durch den Blick auf das gesamte EvPhil die Möglichkeit zu einer sachgerechten Interpretation des Abschnitts eröffnet und er erklärt: „das wichtigste Argument, um schließlich doch ein eucharistisches Verständnis unseres Paragraphen anzunehmen, ist der Gesamtkontext des EvPhil.“⁶²⁴ Wenn es wirklich eines der Hauptanliegen des Philippusevangelisten ist, bei seinen Adressaten dafür zu werben, der materiellen Welt im Umfeld der Sakramente eine mediale Bedeutung für das Heil zuzustehen, so ist es nicht wahrscheinlich, dass „Fleisch“ und „Blut“ Jesu, welche nach #23b „das Reich Gottes erben“ können, nur literarische Chiffren immaterieller Erkenntnisvorgänge sein sollten. Zutreffend bringt Gaffron #23–#24 auf den Nenner, der Autor

⁶²³ Lona, Auferstehung des Fleisches, S. 249; Lona schließt dabei einen sakralen Zusammenhang für #23b nicht aus.

⁶²⁴ Schenke, Philippus, S. 234.

des EvPhil könne „sich Sciendes schlechterdings nicht ohne greifbare Leiblichkeit vorstellen, und sei diese noch so spirituell gefasst.“⁶²⁵

2.3.4.3. *Exkurs V: Die Eucharistie im Philippusevangelium und bei Irenäus*

Im Zusammenhang der Frage nach der Auferstehung des Fleisches verweist der Philippusevangelist seine Adressaten in #23b auf die Eucharistie. Die Argumentation zeigt erstaunliche Entsprechungen zur antignostischen Argumentation des Irenäus von Lyon. In seiner Schrift *Adversus haereses* greift Irenäus in Buch IV 18,5 eben dieselbe Fragestellung aus dem Mund seiner gnostischen Gegner auf, die auch den Verfasser des EvPhil in #23 beschäftigt, nämlich: wie soll das Fleisch auferstehen?⁶²⁶ Der Philippusevangelist beantwortet diese Frage in #23a bis c, indem er mehrere Unterscheidungen einführt: von der Auferstehung „des Fleisches“ ist eine Auferstehung „im Fleisch“ zu unterscheiden und von unserem Fleisch, das sowohl das konkrete körperliche Fleisch als auch die Weltlichkeit der menschlichen Existenz beschreibt, ist das sakramentale Fleisch Jesu zu unterscheiden.

Die Gnostiker, die Irenäus im Visier hat, scheinen sich nicht mit solchen Differenzierungen befasst zu haben, sondern sie lehnen die Relevanz des Fleisches generell ab. Die Entgegnung des Irenäus ist an der Oberfläche betrachtet nicht weit von der Antwort des EvPhil entfernt: das Fleisch kann nicht zugrundegehen, weil die Eucharistie die Auferstehung sichert. Auch Irenäus beruft sich auf das Modell einer doppelten Realität der sakramentalen Elemente. In der Eucharistie wird unser Fleisch „durch Leib und Blut des Herrn ernährt“ ($\tauὴν σάρκα . . . τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος τοῦ Κυρίου καὶ τοῦ αἵματος αὐτοῦ τρεφομένην$), wie soll es da nicht unverweslich sein und am Leben teilhaben. Sobald das Brot der Eucharistie die „Anrufung Gottes“ empfangen hat ($\ddot{\alpha}\rho\tauος προσλαβόμενος τὴν ἐπίκλησιν τοῦ Θεοῦ$), ist es nicht mehr „gewöhnliches“ Brot, sondern besteht aus *zwei* Elementen, „einem irdischen und einem himmlischen“ ($\epsilonὐχαριστίᾳ ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκοῦσι, ἐπιγείους καὶ οὐρανίου$).⁶²⁷ Indem die Leiber in der Eucharistie an dieser doppelten Realität teilhaben, ist auch ihnen ein himmlisches Element

⁶²⁵ Vgl. Gaffron, Studien, S. 162.

⁶²⁶ Iren., haer. IV 18,5 (Rousseau 610): „Quomodo autem rursus dicunt [= haeretic] carnem in corruptionem devenire et non percipere vitam, . . .“; vgl. Joh. Damasc., *Sacra Parall.*, Frgm. 7.

⁶²⁷ Reiling, Marcus Gnosticus, S. 164 bemerkt im Zusammenhang mit Iren., haer. IV 18,5, Irenäus sei seines Wissens der erste, der $\dot{\epsilon}\pi\acute{\iota}\kappa\lambda\eta\sigma\varsigma$ mit der Eucharistie verbindet.

beigemischt, das sie vor Verwesung bewahrt.⁶²⁸ Eine ähnliche Vorstellung ist auch in der Eucharistieanschauung des Justin zu finden: durch die „eucharistisierte Nahrung“ (εὐχαριστηθεῖσα τροφή) wird unser Fleisch und Blut in Hinblick auf seine Verwandlung (κατὰ μεταβολήν), das heisst seine Auferstehung ernährt.⁶²⁹

Irenäus findet noch deutlichere Worte in Buch V von Adversus haereses. Zunächst wiederholt er die Fragestellung aus Buch IV: Wie können die Häretiker sagen, das Fleisch werde nicht auferstehen, wo es doch von der Eucharistie, die „zum Leib Christi“ (σῶμα Χριστοῦ) geworden ist, ernährt wird. Daran schliesst er die erstaunliche Deutung des paulinischen Bildes vom menschlichen Leib als Glied Christi (1 Kor 6,15) an, derzufolge nicht „von irgendeinem pneumatischen und unsichtbaren Menschen“ gesagt ist (οὐ περὶ πνευματικοῦ καὶ ἀοράτου ἀνθρώπου λέγων τοῦτα), dass er eines der „Glieder seines Leibes“, also des Leibes Christi ist, „sondern von der tatsächlichen Ausstattung des Menschen, die aus Fleisch, Nerven und Knochen besteht. Sie wird aus dem Kelch ernährt, der sein Blut ist, und von dem Brot gestärkt, das sein Leib ist“ (ἀλλὰ περὶ τῆς κατὰ τὸν ἀληθινὸν ἀνθρωπὸν οἰκονομίας, τῆς ἐκ σαρκῶν καὶ νεύρων καὶ ὀστέων συνεστῶσης, ἥτις καὶ ἐκ τοῦ ποτηρίου ὁ ἔστιν αἷμα αὐτοῦ τρέφεται καὶ ἐκ τοῦ ὄρτου ὁ ἔστι σῶμα αὐτοῦ αὐξεῖται).⁶³⁰ Unübersehbar ist es die konkrete Realität unserer Leiblichkeit,

⁶²⁸ Iren., haer. IV 18,5 (Rousseau 610,110–111,117–612,122): „Quomodo autem rursus dicunt carnem in corruptionem devenire et non percipere vitam, quae a corpore domini et sanguine alitur? (...) Quemadmodum enim qui est a terra panis, percipiens invocationem Dei, jam non communis panis est, sed Eucharistia, ex duabus rebus constans, terrena et caelesti: sic et corpora nostra percipientia Eucharistiam jam non sunt corruptibilia, spem resurrectionis habentia“; griech. Text Joh. Damasc., Sacra Parall. Frgm. 7. Auch Tertullian verteidigt die Auferstehung des Fleisches, und spricht Res. 8,3 (Borleffs 931,11–12) davon, dass unser Fleisch „sich nährt vom Leib und Blut Christi“, damit auch die Seele von Gott gemästet wird („caro corpore et sanguine Christi uesticur, ut et anima deo saginetur“).

⁶²⁹ Just., 1 apol. 66,2 (Goodspeed 74f); vgl. dazu Van Eijk, Gospel of Philip and Clement of Alexandria, S. 102 mit Anm. 24.

⁶³⁰ Iren., haer. V 2,3 (Rousseau 34,37–36,50; Übers. Brox 35,37): „Quando ergo et mixtus calix et factus panis percipit verbum Dei et fit Eucharistia sanguinis et corporis Christi, ex quibus augetur et consistit carnis nostrae substantia, quomodo carnem negant capacem esse donationis Dei quae est vita aeterna, quae sanguine et corpore Christi nutritur et membrum eius <est>? Quemadmodum et beatus Apostolus ait in epistola quae est ad Ephesios: *Quoniam membra sumus corporis eius, de carne eius et de ossibus eius, non de spirituali aliquo et invisibili homine dicens haec—spiritus enim neque ossa neque carnes habet*—sed de ea dispositione quae est secundum verum hominem, quae ex carnis et nervis et ossibus consistit, quae de calice qui est sanguis eius nutritur, et de pane quod est corpus eius augetur“; griech. Text Joh. Damasc., Sacra parall. Frgm. 4. Zum Zitat Eph 5,30 vgl. Brox 35, Anm. 20.

an der Irenäus interessiert ist. Weil auch Christus eine wirklich leibliche Realität ist, muss der Leib Anteil am Heil in Christus haben.

Es ist vorstellbar, dass ein Christ der Großkirche, der die irenäische Sakramentstheorie geteilt hat, die Ausführungen in #23b ohne Schwierigkeit in seinem Sinne interpretieren konnte.⁶³¹ Zweifellos existieren einige auffällige Gemeinsamkeiten im Repertoire der sakramentalen Bildersprache. Man kann sogar die im Zusammenhang der Eucharistie zunächst ungewöhnlich erscheinende Gewandvorstellung, die in #23b begegnet ist, bei Irenäus angedeutet finden. An der eben paraphrasierten Stelle aus Buch V von Adversus haereses verwendet Irenäus jedenfalls im unmittelbaren Kontext der Eucharistie die durch 1 Kor 15,53 inspirierte Formulierung, dass Gott die Sterblichen mit Unsterblichkeit „umgibt“ (*περιποιεῖ*).⁶³² Abgesehen davon sind beide, Irenäus und der Philippusevangelist, auf den gemeinsamen Nenner zu bringen, dass für beide die Befindlichkeit des Menschen durch die sakramentalen Elemente in irgendeiner Weise verändert wird. Wie aber diese Veränderung erfolgt—in dieser Frage scheint sich eine fundamentale Kluft zwischen beiden Texten zu öffnen.

Die Brücke, welche zwischen den sakramentalen Ritualen und der existentiellen Realität der Teilnehmer am Ritual gedacht wird, ist bei Irenäus unmittelbar zu greifen. Die materielle Substanz der Eucharistie wirkt auf die materielle Substanz des menschlichen Körpers. Die sakramentale Materie ist auch für den Verfasser des EvPhil heilsrelevant, aber er macht an vielen Stellen deutlich, dass die Vermittlung des Heils durch materielle Elemente und sichtbare Rituale eine Notmaßnahme ist, welche den verderbten Bedingungen dieser Welt Rechnung trägt. Die materielle Form, der Leib, ist schäbig; das steht auch in #22 über den Ausführungen zu Fleisch und Auferstehung.⁶³³ Man hat sich die sakramentale Grundanschauung des EvPhil zu vergegenwärtigen, wenn sich die Grenze zur kirchlichen Position des Irenäus zu verwischen scheint. Dem EvPhil zufolge besitzen die Sakramente eine paradoxe Rolle. Sie machen eine Realität ‘greifbar’, welche außerhalb von ihnen existiert, letztlich aber doch nur in ihnen zugänglich ist. Die „sichtbaren Dinge der Wahrheit“, die „Symbole und Abbilder“,

⁶³¹ Vgl. Gaffron, Studien, S. 180; Klauck, Herrenmahl, S. 217: „Nur der Kontext ist verräterisch“.

⁶³² Iren., haer. V 2,3 (Rousseau 36–38); vgl. 1Kor 15,53.

⁶³³ NHC II p. 56,20–26 (Schenke 24).

können im Vergleich zu der Realität, die sie abbilden, als „schwach und unbedeutend“ angesehen werden, aber sie sind in der Lage, die „Geheimnisse der Wahrheit“ offenkundig zu machen, wie #124 ausführt.⁶³⁴ Die Wahrheit, so sagt der Philippusevangelist in #67a, kann nicht anders empfangen werden, als in „Symbolen und Abbildern“, aber die weltförmige Materialität der Sakramente ist gleichzeitig auch nur ‚Hülle‘, die das Wesentliche nicht berührt.⁶³⁵

Demgegenüber macht Irenäus keine Umwege, wenn er die Verbindung zwischen Sakrament und himmlischer Realität zieht. Auch die himmlische Realität hat für Irenäus offenbar eine leibliche Dimension, so dass er weit direkter die Auswirkungen des Eucharisticieempfangs schildern kann. Es ist dieses unser Fleisch, das wir, mit den Worten von #23a, „an uns tragen“, welches durch die Eucharistie ernährt wird und so der Verwesung entgeht.⁶³⁶ Irenäus‘ massiv leibliche Vorstellung, die „Fleisch, Nerven und Knochen“ einbezieht, unterscheidet ihn wesentlich von der insgesamt weltdistanzierten Position, die für die Adressaten des EvPhil vorauszusetzen ist. Es ist „das (Fleisch) Jesu“, das das Reich Gottes erbt, nicht „das (Fleisch), das wir an uns tragen“ (#23b).⁶³⁷ Die himmlische Substanz, welche der Verfasser des EvPhil in der sakramentalen Materie gegenwärtig glaubt, scheint doch deutlich von der Realität dieser Welt getrennt zu sein. In #25 ist es ausdrücklich nur „das Verborgene“, das Innere von Wasser und Öl, welches auch nur „das Verborgene“, den inneren Menschen reinigt. Die Reinigung des „Sichtbaren“, Äußen durch das „Sichtbare“, Äußere, ist lediglich ein Bild, um die unsichtbaren Vorgänge zu verdeutlichen.⁶³⁸ Das „Feuer“, das ja #25 zufolge die innere Realität des sakramentalen Salböls darstellt,

⁶³⁴ NHC II p. 84,14–21 (Schenke 76).

⁶³⁵ NHC II p. 67,9–12 (Schenke 44).

⁶³⁶ Vgl. van Eijk, Gospel of Philip and Clement of Alexandria, S. 98. Van Eijk, ebd., S. 102 weist darauf hin, dass Irenäus nirgends eine theoretische Begründung der Auferstehung des Fleisches aus der Dauerhaftigkeit der körperlichen Grundelemente versucht, wie dies Ps.-Just., resurr. 6 (Heimgartner 114–117) tut. Zumindest implizit ist eine vergleichbare Vorstellung aber m. E. auch bei Irenäus vorauszusetzen.

⁶³⁷ NHC II p. 56,32–57,3 (Schenke 24; Übers. 25); vgl. Van Eijk, Gospel of Philip and Clement of Alexandria, S. 98: „All these similarities with the language of ecclesiastical theologians, however should not blind us for at least one important difference. According to Ev.Phil. it is only the flesh of Christ that rises;...“

⁶³⁸ NHC II p. 57,22–28 (Schenke 24). Ps.-Just., resurr. 8,14 (Heimgartner 122,27–28) zieht aus der simultanen Reinigung „beider“, des Körpers und der Seele, den Schluss, dass auch beide „sich die Gerechtigkeit erwirkt“ haben, d. h. dass beide auferstehen werden: ἀμφότεροι ἐλούσαντο καὶ ἀμφότερα τὴν δικαιοσύνην εἰργάσαντο.

ist #66 explizit von materiellem, äußerlichem Feuer unterschieden: „Ich meine nicht dieses Feuer (πεσικωρτ), das keine Gestalt besitzt (ετε μῆταρ μορφή), sondern das andere, dessen Aussehen weiß ist, das in Schönheit strahlt und die Schönheit verleiht.“⁶³⁹ Die sichtbare Materie und der sichtbare Leib stehen nicht im Mittelpunkt, denn die Welt, so #99a, entstand „durch ein Versehen (παραπτώμα).“⁶⁴⁰ Ungeachtet der sicherlich grundsätzlich veränderten Richtung, die der Philippusevangelist gegenüber radikaler Welt- und Leibdistanz einschlägt, wird man in der Interpretation des EvPhil keinesfalls so weit gehen dürfen, dass dort das irdische Fleisch in igendeiner Weise in die Auferstehung einbezogen wäre.⁶⁴¹

Van Eijk macht die Beobachtung, dass das EvPhil und kirchliche Theologen wie Irenäus in einem imaginären Gespräch miteinander verbunden werden können, zum Ausgangspunkt seiner Überlegung zur Datierung des EvPhil. Er nimmt an, dass der Text im Anschluss an die antignostische Polemik des Irenäus und Tertullian entstanden sein müsse. Einerseits würden nämlich weder Irenäus noch Tertullian Gnostiker kennen, welche an der fleischlichen Auferstehung wenigstens dem Begriff nach festhielten und andererseits sei die Neuinterpretation der fleischlichen Auferstehung im EvPhil am besten als Reaktion auf die entsprechende Kritik der kirchlichen Autoren verständlich.⁶⁴²

Van Eijk scheint von relativ einheitlichen Fronten auszugehen. Der kirchlichen Position steht klar umrissen die gnostische gegenüber. Der Philippusevangelist aber muss nicht in allen Stücken den gnostischen Positionen, gegen welche sich Irenäus wendet, entsprechen. Grundsätzlich ist vorstellbar, dass das EvPhil zu einer gnostischen ‘Avantgarde’ gehört, die kirchliche Einwände bereits vor Irenäus erfolgreich rezipiert hat. Andererseits ist zu bedenken, dass Irenäus und Tertullian der Sache nach auch gegenüber dem EvPhil Recht behalten: auch im EvPhil wird

⁶³⁹ NHC II p. 67,6–9 (Schenke 42; Übers. 43).

⁶⁴⁰ NHC II p. 75,2–3 (Schenke 58; Übers. 59).

⁶⁴¹ Gegen Wehr, Arznei, S. 295: „Sein (des Gnostikers. HS) Leib wird dem wahren Fleisch Jesu gleichgestaltet und so der Vergänglichkeit und Wertlosigkeit entrissen. Die gnostische Leibfeindlichkeit wird im EvPhil also relativiert, wenn sie auch nicht aufgegeben ist. Der menschliche Leib ist von Natur aus wertlos; doch kann er durch die Sakramente, insbesondere durch die Eucharistie geheiligt werden und so die Auferstehung erlangen.“

⁶⁴² Van Eijk, Gospel of Philip and Clement of Alexandria, S. 100: „this saying (sc. #23) must be later than Irenaeus and Tertullian;... ‘resurrection of the flesh’ seems no longer the catchword of the ‘orthodox’ conception—what it had been throughout the second century.“

die Auferstehung des körperlichen Fleisches, wie aus der Interpretation von #23 sichtbar wurde, abgelehnt. Das Schlagwort der ‘Auferstehung des Fleisches’ erhält im Kontext von #23 eine gegenüber der kirchlichen Position veränderte Bedeutung. Es lag sicherlich nicht im Interesse der kirchlichen Polemiker, der spitzfindigen Auslegung durch die Gnostiker bis in alle Details zu folgen. Polemische Traktate, wie Irenäus und Tertullian sie verfasst haben, benötigen klare Feindbilder.⁶⁴³ Was das „Fleisch“ betrifft, wendet sich Irenäus erklärtermaßen gegen in seinen Augen unangemessene Differenzierungen: „Fleisch“ sei „in Wahrheit nämlich nur, was von dem ursprünglichen Gebilde, das aus Lehm gemacht worden war, abstammt.“⁶⁴⁴

Irenäus und Tertullian würden also kaum anders geschrieben haben, wenn sie die Position des EvPhil #23 gekannt hätten. Es ist nicht unproblematisch, zwei Texte in eine direkte Linie zu stellen und Argumente aus der Annahme gegenseitiger Kenntnis und Unkenntnis abzuleiten. Abgesehen davon kennt zumindest Tertullian sehr wohl Gnostiker, die an einer Auferstehung „in diesem Fleisch“ (*in hac carne*) festhalten.⁶⁴⁵ Auch der Vergleich mit Irenäus zeigt, dass das EvPhil gut zu der in *Adversus haereses* vorausgesetzten Situation passt. Irenäus beruft sich in seiner Kritik an der gnostischen Abwertung des Fleisches auf die Feier der Eucharistie und wirft seinen Gegnern Inkonsistenz ihres Gedankengebäudes vor.⁶⁴⁶ Er setzt also gnostische Gegner voraus, welche selbst die Eucharistie feiern und diese vermutlich mit dem Fleisch Jesu verbinden,⁶⁴⁷ obwohl sie nicht an die Auferstehung des Fleisches glauben wollen. Das aber ist gerade die Position des Philippusevangelisten.

⁶⁴³ Vgl. Lona, Auferstehung, S. 217, wonach es zwar ohne Zweifel richtig ist, dass „das Bekenntnis zur Auferstehung des Fleisches“ (L. verweist auf Ign, 2 Clem, EpAp, Justin, Ps.-Justin, 3 Kor, Theophilus und Irenäus) gegen die gnostische Position formuliert ist, was jedoch die Charakteristik der gnostischen Gegner durch die kirchlichen Autoren angeht, sind Vorbehalte angebracht: „Dabei handelt es sich um Aussagen im Rahmen einer umfassenden Polemik, bei der die Meinung der Gegner allzu schnell systematisiert wird.“ Ebd., S. 218: „Hinsichtlich der Folgerungen, die sich logischerweise aus den Prämissen ergeben, bleibt die Frage offen, ob die Gegner solche Folgerungen tatsächlich gezogen haben, und wenn ja, dann in welchem Sinn.“

⁶⁴⁴ Iren., haer. V 14,2 (Rousseau 186,36–37; Übers. Brox 119): „Caro enim vere primae plasmationis e limo factae successio.“

⁶⁴⁵ Tert., Res. 19,6 (Borleffs 944,19–945,25); siehe dazu oben 2.2.4.7.

⁶⁴⁶ Vgl. Iren., haer. IV 18,4 (Rousseau 606,95–610,109).

⁶⁴⁷ Vgl. Iren., haer. IV 18,4 (Rousseau 608,104–105; Übers. Brox 145): „Wie könnte es für sie gelten, dass das Brot, über dem der Dank gesagt ist, der Leib ihres Herrn ist,...“ („Quomodo autem constabit eis eum panem in quo gratiae actae sint corpus esse Domini sui,...“)

2.3.4.4. Das Blut Jesu: #100

Bezieht man den weiteren Kontext des EvPhil in die Überlegungen zu #23b ein, findet man wenigstens zwei Textstücke, in denen eine Eucharistiekonzeption zum Ausdruck gebracht ist, die der in Abschnitt #23b gleicht: #53 und #100. Beide Abschnitte sind ohne jeden Zweifel mit den sakralen Elementen der Eucharistie, mit Brot und Kelch, befasst und beide Abschnitte deuten diese Elemente als „Fleisch“ und „Blut“ Jesu. Zunächst zu #100:

#100

* Der Kelch des Gebetes,
er enthält Wein, er enthält Wasser,
indem er hingestellt ist als Typos des Blutes,
über dem man dankt,
und er füllt sich mit Heiligem Geist.

* Und zwar ist es der (Kelch) des ganz vollkommenen Menschen.
Wenn wir diesen trinken, werden wir uns den vollkommenen Menschen
aneignen.⁶⁴⁸

Nur ein Teil des Mahlrituals wird durch den Abschnitt #100 beleuchtet, nämlich der „Kelch des Gebetes“. Dass schlaglichtartig einzelne Teile größerer Zusammenhänge beleuchtet werden, ist im EvPhil nicht ungewöhnlich.⁶⁴⁹ Näher betrachtet sind zwei Sinneinheiten innerhalb dieses Textstücks erkennbar, die in der voranstehenden Übersetzung

⁶⁴⁸ NHC II p. 75,14–21: πιποτηριον ἑπιφλη λ ογῆτας ιηπι πιηαγ ογῆτας ηοογ. εψκη εψραὶ επτυψος ἑπεсноу εтoγψeγχaристeи εжωп aгω ϕиouг εвoл 2п πipиa εтoγaл. aгω пa πpeлeиoс tиpц pрoмe пe. 2oтaи eиpфaнcω пiпaеi тиахi пaи пiпteлeиoс pрoмe. (Schenke 60; Übers. 61, stellenweise abgeändert).

⁶⁴⁹ Es kann sein, dass die gesonderte Behandlung des Kelches auch einen ganz konkreten Anhalt hatte. Schenke, Philippus, S. 455 denkt an μετά τὸ δειτνῆσαι aus 1 Kor 11,25 und erwägt, ob #100 nicht ein Reflex der Mahlagende ist, in der die Kelchhandlung durch ein Sättigungsmahl von der Brothandlung getrennt war. Denkbar wäre grundsätzlich auch ein Kelch am Anfang des Mahls wie in Did 9,1–3; vgl. dazu McGowan, Inordinate Cup, S. 283–286; ders., First Regarding the Cup, S. 551–555. McGowan erkennt diesen Mahltyp auch in Lk 22,17–20; 1 Kor 10,16 und Papias ap. Iren., haer. V 33,3–4. McGowan, Inordinate Cup, S. 290 erklärt, dass im „cup-first meal“ der Kelch eng mit dem Brot verbunden werde, da ja kein Sättigungsmahl Brot und Kelch trennt. So werde auch der Kelch dem Brot untergeordnet, was wiederum schlecht zur so ausführlichen Deutung des Kelches in #100 passt. In paganen Mählern handelte es sich beim Kelch vor oder während des Mahls, wie McGowan, Inordinate Cup, S. 288–289 darlegt, meist um ungemischten Wein, was ebenfalls #100 entgegensteht. Zur Mahltradition in 1 Kor 10,16 hat Klauck, Herremahl, S. 262 ausgeführt, dass die Abfolge Becher-Brot wohl nicht auf eine andersartige liturgische Praxis schließen lässt, sondern „auf eine Umstellung durch Paulus“ zurückgeht.

jeweils mit einem Stern (*) am Anfang gekennzeichnet wurden. Zunächst geht es um den *Kelchinhalt*, seine materielle Zusammensetzung und seine Verbindung mit „Blut“ und „Heiligem Geist“. Im zweiten Teil beschreibt der Philippusevangelist dann, welcher *Nutzen* von diesem Kelch zu erwarten ist: Weil dieser Kelch zum „ganz vollkommenen Menschen“ gehört, vermittelt er den Empfang des „vollkommenen Menschen“. Zunächst zum ersten Teil:

a) Teil 1:

Im ersten Teil des Abschnitts #100 werden zwei Aussagen darüber gemacht, was sich im „Kelch des Gebetes“ befindet: „er enthält“ (ογῆταὶ πίμαχ) Mischwein und „er füllt sich“ (φιλογενεῖται) mit „Heiligem Geist“. Die erste der beiden Aussagen ist durch einen Umstandssatz erweitert: „indem er hingestellt ist als Typos des Blutes“ Das „Blut“ wird dann wiederum durch einen Relativsatz näher erklärt: es ist das Blut, „über dem man dankt“. Diese sehr komplizierte Verschränkung von Aussagen ist am besten verstehbar, wenn man ihre einzelnen Elemente nacheinander betrachtet:

„Der Kelch des Gebetes“ (πιποτηριον πίπωλη) erinnert sicherlich an den „Segensbecher“ aus 1 Kor 10,16, „über den wir das Segensgebet sprechen“ (Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὁ εὐλογοῦμεν).⁶⁵⁰ In 1 Kor 10,16 wird weiter erklärt, dieser Kelch bedeute die „Gemeinschaft des Blutes Christi“ (κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ). Ein ganz anderes Bild als Paulus verwendet der Philippusevangelist im zweiten Teil von #100, um die Wirkung des Kelches zu beschreiben; wie später noch erörtert werden soll, spricht er vom Empfang des „vollkommenen Menschen“. Zumdest insoweit kommen jedoch 1 Kor 10,16 und #100 überein, als in beiden Textstücken der, der daraus trinkt, auf je eigene Weise mit dem Erlöser in Berührung kommt. Im Vergleich mit dem paulinischen Text wird allerdings auch die hervorstechende

⁶⁵⁰ Vgl. Schenke, Philippus, S. 456; Gaffron Studien, S. 174 bemerkt zwar, dass πιποτηριον πίπωλη vermutlich das griechische τὸ ποτήριον τῆς εὐχῆς übersetzt, mit Sicherheit ist aber der „Segensbecher“ (τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας) aus 1 Kor 10,16 gemeint. Just., dial. 41,3 (Goodspeed 138) spricht vom ποτήριον τῆς εὐχοριστίας. Segelberg, Coptic-Gnostic Gospel, S. 195 nimmt wie Gaffron τὸ ποτήριον τῆς εὐχῆς in der griechischen Vorlage an und erinnert an die byzantinische Bezeichnung des Öls der Krankensalbung als εὐχέλαιον, da er aufgrund von #98 eine Ölweihe während der Eucharistiefeier annehmen möchte. Segelberg, ebd. bringt #100 auch nicht mit 1 Kor, sondern mit 1 Joh in Verbindung: „The chalice is filled with holy spirit—the association with I John 5,6–8 which speaks of the Spirit, the water and the blood, lies very near to hand.“

Eigentümlichkeit des Textstücks #100 deutlich: Nicht die Kelchhandlung, das Aussprechen des Segensgebetes, steht im Vordergrund, sondern zuallererst lenkt der Philippusevangelist den Blick auf die ganz alltägliche Mischung aus Wein und Wasser, mit welcher der Kelch gefüllt ist: „Der Kelch des Gebetes, er enthält Wein, er enthält Wasser.“⁶⁵¹

Diese erste grundlegende Aussage in #100 wird nun durch ein Qualitativ im Umstandssatz präzisiert: Der Kelch enthält Wein und Wasser, „indem er hingestellt ist (εὑρι οἴω) als Typos des Blutes“.⁶⁵² Das „Blut“ ist ohne Zweifel das Blut von Jesus, zumal im zweiten Teil des Abschnitts der Erlöser als der „ganz vollkommene Mensch“ auch genannt wird. Die Wendung „indem er hingestellt ist“ scheint in der Weise gemeint zu sein, dass der Kelch der verbreiteten Anschauung nach als „Typos“ oder „Zeichen des Blutes“ gilt.⁶⁵³ Ähnlicher Sprachgebrauch ist aus kirchlichem Umfeld bekannt, wie die Kapitel 21 und 38 der Traditio Apostolica zeigen, wo ebenfalls der eucharistische Kelch mit Mischwein „Typos des Blutes“ (antitypus sanguinis Christi) genannt werden kann.⁶⁵⁴ Im Folgenden wird allerdings zu erkennen sein, dass diese Parallele auf den Wortlaut beschränkt bleibt und nicht dazu verleiten darf, kirchliche Eucharistiedeutung unbesehen im EvPhil vorauszusetzen.

Ein weiterer Nebensatz charakterisiert nun das erwähnte Blut näher als „das Blut, über dem man das Dankgebet spricht (ετογρέγχαριστει εχω).“ Schenke schlägt an dieser Stelle eine Korrektur des überlieferten Textes vor. Ursprünglich habe der Relativsatz „über dem

⁶⁵¹ Es handelt sich beim Kelch mit Wein und Wasser schlicht um „Mischwein“; vgl. z. B. ποτήριον οἴνῳ κεκραμένον bei Iren., haer. I 13,2 (Rousseau 191,1–2) oder ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος bei Just., 1 apol. 65,3 (Goodspeed 74). Der Verweis auf Blut und Wasser aus der Seitenwunde Jesu (Joh 19,34) bei Leipold/Schenke, Koptisch-gnostische Schriften, S. 56, Anm. 4; De Catanzaro, Gospel, S. 58; Wilson, Gospel, S. 161; Ménard, L’Évangile, S. 218 und Wautier, Textes gnostiques, S. 141, Anm. 73 ist daher unnötig.

⁶⁵² Zu dem sakralen Spezialbegriff τύπος siehe oben 1.2.2.2.

⁶⁵³ Westendorf, Koptisches Handwörterbuch, S. 56 gibt zu Saidisch κω οἴω die Bedeutungen „niederlegen, darlegen, auseinandersetzen“ an. Crum, Coptic Dictionary, S. 98 „put, lay down, aside, literal & metaph(orical)“.

⁶⁵⁴ TA 21 und 38 (Geerlings 296,3 und 266,20–22). Kretschmar, Abendmahl, S. 65 verweist auf Tert., Marc. IV 40; insbes. 40,3 (Kroymann 656,25,8); „figura corporis“. Weitere Stellen zum kirchlich sakramentalen Umfeld des Begriffs „Typos“ im 3. und 4. Jh. bei Sevrin, Pratique et doctrine, S. 180 mit S. 295, Anm. 52; Wehr, Arznei, S. 289; Gaffron, Studien, S. 175 mit S. 359–360, Anm. 23; in der Anmerkung fügt Gaffron zwar die Einschränkung an, dass der Begriff ἀντίτυπος gebräuchlicher sei, erklärt aber auch: „Für das koptische τύπος ist zu beachten, daß als griechisches Äquivalent auch ἀντίτυπος in Frage kommt, z. B. 1Petr 3,21 sa (= Sahidischer Text. HS).“

man dankt“ nicht „das Blut“ (*πενιος*) erklärt, sondern es sei der nahe liegenden Parallel 1 Kor 10,16 auch insoweit Rechnung zu tragen, als es hier wie dort der Kelch sein müsse, über den das Segensgebet der Eucharistie gesprochen ist.⁶⁵⁵ In seiner Übersetzung schlägt er daher die folgende Konjektur vor: „Der Kelch des Gebets <, über dem gedankt wird> enthält sowohl Wein als auch Wasser. Er ist als Zeichen des Blutes { } eingesetzt. . . .“⁶⁵⁶ Schenke geht davon aus, die Analogie mit dem paulinischen Text reiche so weit, dass auch der Einsetzungsbericht 1 Kor 11 als Grundlage des Abschnitts #100 zu denken sei. Er übersetzt daher auch das Syntagma *εγκρι ερπαι ε-* . . . bewusst durch: „er ist eingesetzt als . . .“ (*κειται εις*).⁶⁵⁷ Zweifellos sind „der Kelch des Gebetes“ und die Relativphrase „über dem man dankt“ auffällige Reminiszenzen an 1 Kor 10, und es ist durchaus denkbar, dass ein Einsetzungsbericht die Vorlage des Abschnitts #100 war; dennoch kann man fragen, ob der Philippusevangelist das Modell der paulinischen Eucharistie tatsächlich derart getreu abbilden wollte, dass man Abweichungen als ‘Fehler’ anhand des Korintherbriefes zu korrigieren hat.

Gegenüber Schenke will ich hier vorschlagen, den Text in der überlieferten Gestalt zu belassen und das Dankgebet auf „das Blut“ zu beziehen. Was im ersten Moment nur ungewöhnlich erscheinen mag, enthält vielleicht eine entscheidende Pointe des Textes, die unmittelbar zu #23b zurückführt. Die Aufspaltung der aus 1 Kor 10,16 bekannten Termini ist wohl nicht versehentlich geschehen. Auf diese Weise wird nämlich die Trennlinie zwischen Kelch(inhalt) und „Blut“ so weit verwischt, dass der konkrete Mischkelch des Rituals und das „Blut“ Jesu als identisch erscheinen.⁶⁵⁸ Nimmt man diese Gleichsetzung von „Kelch“ und „Blut“ ernst, so wird man an die oben vorgeschlagene Interpretation des Abschnitts #26a erinnert. Die an die sakramentale Aussage in #25 angefügte Erklärung über den Abstieg Jesu und seine Offenbarung vor den Jüngern hatte an dieser Stelle vermutlich den Zweck, die irdische Gestalt der sakramentalen Riten mit der irdischen Erscheinung Jesu in

⁶⁵⁵ Vgl. Schenke, Philippus, S. 456.

⁶⁵⁶ Schenke 61.

⁶⁵⁷ Vgl. Schenke, Philippus, S. 456. Auch das Possessivpronomen *τι* am Anfang des zweiten Teils von #100 bezieht Schenke aus diesem Grund auf „das Blut“. Das Possessivpronomen sei „als eine (nachgeholt) Einbeziehung des Elementes ‘mein’ aus den Einsetzungsworten“ zu verstehen (ebd., S. 457).

⁶⁵⁸ Vgl. Sevrin, Pratique et doctrine, S. 60: „Cependant cette action de grâces semble bien une action liturgique, et elle ne peut guère s'exercer concrètement que sur la coupe“. Schröter, Abendmahl, S. 101, hat kürzlich mit U.-K. Plisch vorgeschlagen, den koptischen Text so zu verstehen, dass der Dank doch auf den Kelch zu beziehen ist.

Beziehung zu setzen. Der Leib Jesu erfüllt in der Welt dieselbe Funktion wie die Rituale. Die Beteiligung der sichtbaren Materie kann in den Augen des Philippusevangelisten die Rituale nicht korrumpern, da ja auch der Erlöser bei seiner weltlichen Ankunft zumindest äußerlich weltförmig und sichtbar war.

Wenn der Leib Jesu #26a zufolge nur eine Hülle ist, so können auch die materiellen Elemente der sakramentalen Riten als Hülle angesehen werden, was in #25 zu Taufwasser und Salböl auch ausdrücklich gesagt ist: „Wasser im Wasser“ und „Feuer im Salböl“. Das Mahlritual, das in der traditionellen Deutung explizit auf den „Leib“ Jesu, sein „Fleisch“ und „Blut“, bezogen wird, bot sich für die soteriologische Legitimation der materiellen Elemente in besonderer Weise an. Der „Kelch“ in #100 ist das „Blut“, da er wie die irdische Erscheinung des Erlösers außerkirchliche Wirklichkeit in diese Welt bringt. Die zweite Hauptaussage des ersten Teils von #100 bringt das zum Ausdruck: Der Kelch voller ganz weltlicher Flüssigkeiten „füllt sich“ (*φιογγει εβολ*) mit dem „Heiligen Geist“. Im Verlauf der Mahlfeier, in der der Mischkelch „hingestellt ist als Zeichen (*τυπος*) des Blutes“, kann eine innere Potenz dieses Zeichens jenseits seiner irdischen Form wirksam werden.

Dieses Modell des Philippusevangelisten ist nicht originell und auch aus kirchlichen Quellen bekannt. Irenäus sagt ausdrücklich in haer. IV 18,5, das eucharistische Brot sei „aus zwei Elementen zusammengesetzt, einem irdischen und einem himmlischen“. Bei Irenäus kommt diese zusammengesetzte Natur des eucharistischen Brotes zustande, weil das „von der Erde genommene Brot“ aufgrund der Anrufung (*ἐπίκλησις*) Gottes zur „Eucharistie“ wird.⁶⁵⁹ Sollte in #100 tatsächlich ein epikletisches Gebet für die Eucharistie des EvPhil angenommen werden dürfen, so wären Irenäus und der Philippusevangelist einander außerordentlich nahe. Dabei ist jedoch von Bedeutung, dass Irenäus darauf besteht, irdisches und himmlisches Element seien in der Eucharistie „zusammengesetzt“ (*constans* bzw. *συνεστηκυῖα*), während in #100 des EvPhil der Mischwein keine eigene Existenz mehr besitzt, sondern lediglich einen Ort bereitstellt, gewissermaßen einen Hohlraum, in den

⁶⁵⁹ Iren., haer. IV 18,5 (Rousseau 610,117–612,120): „Quemadmodum enim qui est a terra panis, percipiens invocationem Dei (*τὴν ἐπίκλησιν τοῦ Θεοῦ*), jam non communis panis est, sed Eucharistia, ex duabus rebus constans terrena et caelesti (vgl. griech. Joh. Damasc., Sacra parall., Frg. 7: *ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα ἐπιγείου τε καὶ οὐράνιου*)...“ vgl. dazu Betz, Eucharistie (HDG, S. 37, der darin keine Aussage über „den jetzigen Bestand der fertigen Eucharistie“, sondern nur „ihr Entstehen, ihre Herkunft aus (*ἐκ*) zwei vorgängigen Faktoren“ sehen will.

der Heilige Geist eingefüllt werden kann. Irenäus und der Philippus-evangelist haben das Modell einer Wirklichkeit in mehreren Ebenen möglicherweise aus ihrer Umwelt aufgegriffen und in je eigener Weise akzentuiert.

Auch in anderen Punkten gibt es Berührungen mit der kirchlichen Tradition. Mit identischen Begriffen, wie sie in #100 gebraucht werden, beschreibt der kleinasiatische Autor einer pseudopigraphischen Predigt „In sanctum Pascha“ den eucharistischen Kelch: Was beim Pascha des alten Bundes das Blut der Lämmer an den Türpfosten war (Ex 12,5–7), ist beim neuen Pascha „hier der Logos und der Becher voll göttlichen Bluts und göttlichen Geistes...“.⁶⁶⁰ Geist und Blut sind auch in der Traditio Apostolica mit dem Kelch in Verbindung gebracht. In Kapitel 21 wird in einer Spendeformel der Mischkelch, der als „antitypus“ des Blutes gilt, auf den Heiligen Geist und die Kirche gedeutet.⁶⁶¹ Zumindest dem Wortlaut nach sind solche Sakramentsaussagen dem EvPhil nicht fern. Gaffron stellte wie zu #23b auch zu #100 fest: „Dieser Text könnte ebensogut in einer katholischen Schrift des 2. Jahrhunderts stehen.“⁶⁶² Die etablierte kirchliche Sprache ist in diesen Abschnitten auffällig und auch hier gilt, was Klauck zu #23b bemerkt hat: „Nur der Kontext ist verräterisch.“⁶⁶³ Die entscheidende Differenz zur kirchlichen Position ist aber hier, wie in #23b, dass das „Blut“ nicht der eigentliche Inhalt der Eucharistie ist, sondern nur deren irdische Hülle.

Eben der Kontext legt nahe, dass „Blut“ als pars pro toto die ‘Leiblichkeit’ des Erlösers vertritt und, entgegen der neutestamentlichen Abendmahlstradition, in keinem engeren Zusammenhang mit der Passion steht. „Blut“ soll die Adressaten des EvPhil nicht an den Kreuztod Jesu erinnern, sondern an die körperliche Beschränkung des Menschen,

⁶⁶⁰ Ps.-Hipp., In sanctum pascha 2,2: ἐνταῦθα ὁ λόγος <καὶ> ὁ κρατήρ θείου γέμων αἵματος τε καὶ πνεύματος,... (Nautin 119, 19–20); Cantalamessa, Ostern, S. 50–51 liest (mit Richard) ἐνταῦθα ὅλος ὁ κρατήρ und übersetzt: „hier der ganze Becher voll göttlichen Bluts und göttlichen Geistes...“; entsprechend übersetzt auch Hausammann 17. Auch in der Osterpredigt des Melito wird „Blut“ und „Geist“ mehrmals zusammen genannt: De pascha 16 (Hall 100.101); 32 (206); 44 (284.285).

⁶⁶¹ TA 21 (Geerlings 266,20–22 und 270,7–8). Der Kelch mit Mischwein steht in TA 21 im Kontext einer Taufeucharistie und wird dort mit zwei anderen Kelchen genannt, einer mit Wasser, der andere mit Milch (und Honig); vgl. Seeliger, Käse, S. 198–199.

⁶⁶² Gaffron, Studien, S. 174.

⁶⁶³ Klauck, Herrenmahl, S. 217. Vgl. die ähnliche Einschätzung durch Gaffron, Studien, S. 176.

auf die der Erlöser durch seine eigene ‘Körperlichkeit’ als dem Medium der Erlösung Rücksicht nimmt. Was an der Oberfläche ‘kirchlich’ klingen möchte, zeigt in der vom Philippusevangelisten propagierten Tieffdimension eine Erlösungsvorstellung, die die historische Kreuzigung überspringen kann.⁶⁶⁴ Der Tod des Herrn, so war im Abschnitt #21, am Ausgangspunkt der Untersuchung (2.2.2.), zu lesen, ist eben gerade nicht die Voraussetzung seiner Auferstehung.⁶⁶⁵ Ohne die Frage nach Eucharistie und Passion im EvPhil ausdrücklich zu stellen, beobachtet auch Wilson eine Distanz zur Passion des Erlösers. Auch er bringt #100 in Beziehung zu 1 Kor 10,16 und stellt dabei heraus, dass „a showing forth of the Lord’s death“ vollständig fehle, insofern ja eben nicht die „Gemeinschaft des Blutes Christi“ (*κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ*) als Ziel der Kelchcommunion ausgewiesen wird, sondern die Aneignung des „vollkommenen Menschen“.⁶⁶⁶ Der Philippusevangelist nimmt die Schlagworte der neutestamentlichen Überlieferung aus dem Korintherbrief (#100) und der Brotrede des Johannesevangeliums (#23b), aber es geht ihm nicht um „Fleisch“ und „Blut“ selbst, sondern um das, was „Fleisch“ und „Blut“ in ihrem Inneren verbergen.

⁶⁶⁴ Hingegen verweist Ménard, L’Évangile, S. 218 auf 1 Kor 11,23–26 und erklärt, der „Kelch des Gebetes“ aus #100 sei „sans doute le mémorial du Christ“ und bezieht schließlich auch Joh 19,34 und 1 Joh 5,6–8 in die Interpretation von #100 ein: „Et c'est du côté transpercé du Christ en croix qu'ont jailli l'eau et le sang...“ Borchert, Analysis, S. 345 hieß diese von Ménard u. a. herangezogenen Stellen m. E. ungerechtfertigterweise für „somewhat forced“. Der Philippusevangelist verwendet ohne Zweifel dieselben Texte wie das Umfeld der ‘Durchschnittschristen’, wobei aber sein Interesse dahin geht, einen verborgenen Sinn in diesen Texten zu erschließen. Insgesamt scheint der Philippusevangelist dabei wenig an der Passion Jesu interessiert zu sein; vgl. Voorgang, Passion, S. 152–154, insbes. 154; vgl. auch Stead, Rezension zu: Wilson, S. 418: „the Cross is viewed as an historic event, but hardly as the source of redemption, the sacraments, or spiritual knowledge.“ Die Kreuzigung hat sehr wohl Heilsrelevanz, so z. B. in #53 (siehe unten 322), allerdings weniger als historisches Ereignis, sondern als symbolisch geistiges Geschehen; vgl. Thomassen, Spiritual Seed, S. 102.

⁶⁶⁵ NHC II p. 56,15–20 (Schenke 22). Vgl. Sevrin, Pratique et doctrine, S. 299, Anm. 72 (zu #100): „Ici aussi, on peut douter que le sang évoque la passion, aussi bien à cause de la refus de la mort (Sevrin verweist auf #21. HS) qu'à cause de la représentation gnostique de la crucifixion (Sevrin verweist auf #53 und #72. HS).“ In diesen Zusammenhang ist vielleicht auch die Taufdeutung in #109a (NHC II p. 77,7–11; Schenke 64) von Bedeutung. Dort wird ein kirchlich paulinisches Verständnis zurückgewiesen, welches die Taufe als „Hinabsteigen in den Tod“ im Sinne einer Teilhabe am Sterben Christi beschreibt (vgl. Röm 6,3–11; ebenso Kol 2,12; 3,3): „... wir steigen zwar ins Wasser hinab, wir steigen aber nicht in den Tod hinab.“ (Übers. Schenke 65). Schenke, Philippus, S. 474 spricht sich allerdings gegen die verbreitete Interpretation von #109a vor dem Hintergrund von Röm 6 aus.

⁶⁶⁶ Vgl. Wilson, Gospel, S. 161.

Die Mahnung „Fleisch“ und „Blut“ Jesu zu „essen“, welche der Abschnitt #23b aus der johanneischen Brotrede zitiert, wäre somit als Aufforderung zu verstehen, sich der sichtbaren Erscheinung des Erlösers zuzuwenden, das heißt sich den materiell darbietenden Ritualen als deren Fortsetzung nicht zu verschließen. Nach #26a war die sichtbare Erscheinung Jesu nicht ausschließlich Maskerade, sondern hatte erklärtermaßen den Zweck, den Erlöser für diese Welt zugänglich zu machen: Jesus zeigte sich „so, wie sie ihn würden sehen können“.⁶⁶⁷ „Fleisch“ und „Blut“ Jesu werden in #23b mit „Logos“ und „Heiligem Geist“ identifiziert, da die irdische Gestalt der Mahlelemente die Kommunikanten in Kontakt mit dieser außerirdischen Wirklichkeit bringt. „Logos“ und „Heiliger Geist“ sind die Kehrseite von Brot und Wein, von „Fleisch“ und „Blut“ Jesu. Überträgt man die Terminologie des Abschnitts #25 auf #23b, so würde man sagen, „Logos“ und „Heiliger Geist“ sind im Inneren von „Fleisch“ und „Blut“ Jesu verborgen.⁶⁶⁸

b) Teil 2:

Auch der zweite Teil des Textstücks #100 ist vor diesem Hintergrund zu verstehen: „Und zwar ist es der (Kelch) des ganz vollkommenen Menschen. Wenn wir *diesen* trinken, werden wir uns den vollkommenen Menschen aneignen.“ Der „ganz vollkommene Mensch“ ist, wie „der Vollkommene“ aus #26b, der Erlöser, Jesus, der in dieser Welt anwesend war. „Christus“ und „der vollkommene Mensch“ sind in #15 Synonyme.⁶⁶⁹ So wie die leibliche Erscheinung des Erlösers den Zugang zu seiner Lehre ermöglichte, so ermöglicht auch der „Kelch“ mit dem „Blut“ Jesu im Ritual den Erlöser ‘wahrzunehmen’ und ihn sich auf diese Weise ‘anzueignen’ (xi). Vielleicht ist diese Äußerung in der

⁶⁶⁷ NHC II p. 57,30–33 (Schenke 26; Übers. 27).

⁶⁶⁸ Demgegenüber ist es z. B. bei Tert., Or. 6,2 (Diercks 261,10) „der Leib“ selbst, der sich „im Brot“ befindet.

⁶⁶⁹ NHC II p. 55,11–12 (Schenke 20). Zum ‘(ganz) vollkommenen Menschen’ in #100 vgl. Schenke, Philippus, S. 457: „...das Syntagma τελειος τηρη“ ist „das Äquivalent oder die Übersetzung eines griechischen παντελειος“. „Jesus allein ist ganz vollkommen!“ Klauck, Herrenmahl, S. 218: „Der Vollkommene ist Christus (§ 15), ihn empfängt der Gnostiker in der Kommunion (§ 100) und wird mit ihm eins.“ Auf paulinische Tradition (Eph 4,13) verweist Ménard, L’Évangile, S. 218. In EvMar p. 18,15–17 (Till/Schenke 76–77) ruft Levi dazu auf, den „vollkommenen Menschen“ anzuziehen († γίνωσκε μπρώμε ιτελιος) und meint hier wohl zunächst den ‘wahren‘ Menschen, „die ursprüngliche Natur des Menschen“, was aber durch den Kontext auf den „Menschensohn im Inneren“ aus p. 8,18–19 (Schenke/Till 64–65) erweitert wird (Hartenstein, Zweite Lehre, S. 151).

Richtung des Textstücks #67e zu lesen, in welchem sich die Aussage findet, dass derjenige, der „die Salbung (πήρισμα) mit dem Balsam der Kraft des Kreuzes“ empfangen hat, „nicht länger ei[n Christi]anus, sondern ein Christus ist“.⁶⁷⁰ Wer den Kelch des „ganz vollkommenen Menschen“ trinkt, wird selbst zum „vollkommenen Menschen“.⁶⁷¹

Die hier grundgelegte Übersetzung ist allerdings nicht unbestritten. Zwar haben früher die meisten Bearbeiter des EvPhil ebenfalls den einleitenden Possessivartikel πα on auf πιποτηριον bezogen,⁶⁷² jedoch hat neuerdings Schenke zu bedenken gegeben, ob πα nicht besser auf „das Blut“ (πεςноq) zu beziehen ist. Entweder ist es also „der (Kelch) des ganz vollkommenen Menschen“ oder „das (Blut) des ganz vollkommenen Menschen“, wodurch „der vollkommene Mensch“ empfangen wird. Grammatikalisch ist diese Frage nicht mit Sicherheit zu klären. Schenke begründet seine Entscheidung deshalb inhaltlich. Der „Ausdruck der Possessivität“ πα sei „allein sinnvoll (...) in Beziehung auf das Blut“, denn: „dieser dritte Satz ist im Grunde nichts weiter als eine (nachgeholt) Einbeziehung des Elements ‘mein’ aus den Einstellungsworten...“ (Mk 14, 23 und 1 Kor 11,25).⁶⁷³ Unter der Voraussetzung, dass die oben vorgestellte Annahme, „Kelch“ und „Blut“ seien eins, richtig ist, macht es aber dem Inhalt nach keinen Unterschied, ob „der Kelch“ oder „das Blut“ dem Erlöser zugeschrieben werden. Die eingangs vorgeschlagene Gliederung des Textstücks in zwei Teile mit

⁶⁷⁰ NHC II p. 67,23–27: ...παει γαρ ουκετι ου[χρι]ct[i]ανος πε αλλα ογ ρpc πε (Schenke 44); entsprechend #44a: „...Du hast Christus gesehen, du wurdest zu Christus...“ (p. 61,30–31: ...ακηα[γ α]πρc ακωπε ρc...; Schenke 32). Vgl. Isenberg, Coptic Gospel, S. 319.

⁶⁷¹ Klauck, Herrenmahl, S. 218, verweist in diesem Zusammenhang auf das gnostische Theologoumenon von der „Konsubstantialität von Erlöser und Erlöstem“, ähnlich Lona, Auferstehung, S. 237; Pagels, Ritual, S. 287. Thomassen, How Valentinian?, S. 256 spricht von „parallelism between the Savior and the salvandi“; (vgl. ebd., S. 262; 270; ders., Spiritual Seed, S. 95.98.101). Zur Identität von Erlöser und Erlöstem vgl. auch Colpe, Gnosis II, Sp. 611–612.

⁶⁷² Vgl. Wilson, Gospel, S. 51. 161; Till 51; Ménard, L’Évangile, S. 95; Borchert, Analysis, S. 249; Isenberg, Coptic Gospel, S. 384 (ebenso Isenberg, Translation, S. 193); Kasser, Bibliothèque, S. 95; Layton, Gnostic Scriptures, S. 347; Wautier, Textes gnostiques, S. 127. Leipoldt/Schenke, Koptisch-gnostische Schriften, S. 56 hatten versucht, πα auf den Heiligen Geist zu beziehen: „Und der (Geist) des ganz vollkommenen Menschen (τέλειος) ist es (= das Blut. HS)“; ebenso Gaffron, Studien, S. 174: Und der zum ganz vollkommenen Menschen Gehörende ist er (sc. der Heilige Geist)“. De Catanzaro, Gospel, S. 58 will πα offenbar mit τηρq verbinden: „...and it is all that pertains to the perfect man“.

⁶⁷³ Schenke, Philippus, S. 456–457.

jeweils einer besonderen Aussage zum eucharistischen Kelch scheint mir allerdings eher die Annahme zu stärken, der Possessivartikel vertrete den Kelch.

Im Hinblick auf den Abschnitt #23b zeigt #100 also, wie konkret die Deutung des Blutes Jesu als „Heiliger Geist“ im Mahlritual des EvPhil umgesetzt sein konnte. Gaffron verweist auf das Eucharistiegebet in #26b, aus welchem ersichtlich sei, dass der Heilige Geist als „Syzygos des τέλειος“ vorgestellt werde. Weil aus dem Kelch des Mahles der τέλειος ἄνθρωπος empfangen wird, sei „die himmlische Syzygie (...) im Kelch geheimnisvoll gegenwärtig“.⁶⁷⁴ Wie auch immer die pneumatische Potenz des Blutkelches gedacht war, es ist jedenfalls erklärterweise der reale Kelchinhalt der rituellen Feier, das Gemisch aus „Wein“ (ὕπτι) und „Wasser“ (ὕδωρ), durch welchen diese pneumatische Potenz wirksam wird. Im Licht von #100 erscheint somit die Auslegung des Blutes von Joh 6,53f in #23b keineswegs als eine vom Ritual wegführende ‘Spiritualisierung’. Der „Heilige Geist“, als welcher in #23b das Blut Jesu bezeichnet wird, hat #100 zufolge im Mischwein einen gewissermaßen materiellen Ort und im Kelch einen ausweisbaren Kanal. Die Aussage des Abschnitts #100 liegt letztlich in dem wirkungsvollen Kontrast, in dem Anfang und Ende des Abschnitts zueinander stehen: Obwohl der Verfasser mit der ausdrücklichen Feststellung beginnt, dass der eucharistische Kelch (nichts als) gewöhnlichen Mischwein enthält, endet er seine Bemerkung mit der Zusage, sich aus diesem Kelch „den vollkommenen Menschen aneignen“ zu können. Wie C. Colpe sehr treffend feststellt, erinnert die Eucharistie des EvPhil in diesem Punkt an die bereits erwähnten eucharistischen Trankrituale des Magiers Markus. Beide Rituale binden in erstaunlicher Weise außerordentlichen spirituellen Nutzen an den Umgang mit materiellen Zeichen, die im Hinblick auf die erhoffte Wirkung unangemessen grob erscheinen, so spektakulär die Inszenierung dieser Zeichen im Falle des Markus auch gewesen sein mag.⁶⁷⁵

⁶⁷⁴ Gaffron, Studien, S. 175.

⁶⁷⁵ Vgl. Colpe, Schriften aus Nag Hammadi IV, S. 150: „Gerade die Liturgie des Valentin-Schülers Markos (um 170), obwohl dieser sonst vulgärer und magischer ist als zB. Herakleon und Ptolemäus, könnte in ihrer Geistigkeit, d. h. ihrem offensichtlichen Mißverhältnis zwischen der Spärlichkeit äußerer zum Reichtum autosuggerierter Vorgänge, der des PhE (= Philippusevangelium, HS) entsprechen.“ Vgl. auch Gaffron, Studien, S. 99. Zu den Ritualen des Markus siehe unten 3.3.

2.3.4.5. *Der Leib Jesu: #53*

Noch ein anderes Textstück ist in diesem Zusammenhang erhellend, nämlich die eigenartige Etymologie in #53. Auch dort scheint das sakramentale Zeichen des Brotes ausdrücklich mit dem auf Erden erschienenen Erlöser identifiziert zu werden.

#53

21 Die Eucharistie ist Jesus.

22 Denn man nennt <sie> auf Syrisch ‘Pharisatha’ (**Φαρισαθά**), 23 was ‘das Ausgebreitete’ bedeutet.

24 Denn Jesus ist gekommen, die Welt zu kreuzigen.“⁶⁷⁶

Der Abschnitt #53 beginnt mit einer knappen Aussage zur „Eucharistie“: „Die Eucharistie ist Jesus“. Auch dieser Text macht auf den ersten Blick einen beinahe ‘orthodoxen’ Eindruck.⁶⁷⁷ Daran schließt der Philippusevangelist zwei Erklärungen an, von welchen die zweite die erste voraussetzt. Um beide verstehen zu können, muss man versuchen, den Gegenstand der Erklärung zu erfassen, und so ist es sinnvoll, sich zunächst den Begriffen „Eucharistie“ und „Jesus“ zuzuwenden.

Der griechische Begriff „Eucharistie“ begegnet im EvPhil insgesamt nur viermal. Hier, in #53, sowie in #26 und #68 ist es das griechische Substantiv εὐχαριστία, im eben besprochenen Abschnitt #100 das Verb εὐχαριστεῖν (P εγχαριστεῖ). Der Begriff εὐχαριστία hat im EvPhil an fast jeder der zitierten Stellen eine andere Bedeutung. Während in der Aufzählung #68 „Eucharistie“ neben „Taufe“ und „Salbung“ ganz allgemein der Name des Mahlrituals zu sein scheint, ist in #26b und #100 jeweils das Eucharistiegebet gemeint. Nun scheint „Eucharistie“

⁶⁷⁶ NHC II p. 63,21–24: (21) τεγχαριστία πε ἵσ. εγ(22)ηούτε γαρ εροφ
πηητσυρος κε φα(23)ρισθα ετε παιει πε πεππωφ εβολ. (24)αισ γαρ ει
εφσταγροу ππκօսիօс. (Schenke 36); die Zeilenzählung des koptischen Textes ist näherungsweise in die Übersetzung eingetragen. In Zeile 22 ist „sie“ konjiziert; im überlieferten Text steht: „man nennt ihn“. Auch für den Schluß des Abschnitts ist hier die ‘konservative’ Übersetzung als aktivische Form von εφσταγρոу ն- wiedergegeben. Schenke 37 übersetzt: „Denn Jesus wurde zu einem, der gekreuzigt ist—der Welt.“ Schenke hatte bereits zu Anfang seiner Arbeit am EvPhil hier die Übersetzung eines Passiv vorgeschlagen: „Denn Jesus kam und wurde für die Welt (κόσμος) gekreuzigt (σταυροῦν)“ (Leipoldt/Schenke, Koptisch-gnostische Schriften, S. 47; vgl. Schenke, Arbeit, Sp. 328). Krause 105 und Gaffron, Studien sind ihm darin gefolgt. Die Textprobleme werden in der folgenden Analyse diskutiert.

⁶⁷⁷ Am Anfang der Forschung zum EvPhil wurde εγχαριστία noch zu #52 gezogen; vgl. Leipoldt/Schenke, Koptisch-gnostische Schriften, S. 47: „...Vergeblich haben sich die Elenden um den Dank (εὐχαριστία) bemüht. * Jesus wird nämlich auf Syrisch ‘Pharisata’ genannt...“ Segelberg, Coptic-Gnostic Gospel, S. 196 hat daher #52 als Hinweis auf die fruchtbare Eucharistie der Kirche interpretiert.

noch einmal anders gebraucht zu werden, denn in #53 bezeichnet der Begriff offenbar das gebrochene Brot des Rituals.⁶⁷⁸ Nur auf das Brot ist sinnvoll die Bezeichnung „das Ausgebreitete“ anzuwenden, wie gleich erläutert werden soll. Insofern scheint #53 besonders nahe dem Textstück #100 zu sein, das ebenfalls die Deutung eines Mahlelementes enthält.⁶⁷⁹ Schenke geht so weit, die beiden Abschnitte im Sinne Isenbergs als zwei spiegelbildlich zusammengehörende Teile einer Taufkatechese zu verstehen: „hier in #53 eine Erklärung des Elements Brot, dort in #100 eine Erklärung zum Element Wein“.⁶⁸⁰ Wie der Text von #100 den Kelchinhalt mit der Anwesenheit des Geistes im Blut Jesu verbindet, so will die Etymologie in #53 die Anwesenheit Jesu im Brot des Mahlrituals nahebringen.⁶⁸¹

Für „Jesus“ stehen nach dem bisher zu #23b und #100 Gesagten zwei Optionen offen: entweder ist „Jesus“ der in dieser Welt erschienene jenseitige Erlöser, der sich gemäß #26a auf seinem Weg zur Welt auch den Engeln offenbart hat, oder „Jesus“ könnte die irdische Erscheinung des Erlösers meinen, sein „Fleisch“ und sein „Blut“. Mehrfach war im Rahmen der hier vorgestellten Untersuchung bereits zu sehen, dass im EvPhil nicht mit der Randschärfe des irenäischen Referats ein System geboten wird, in welchem verschiedene Manifestationen des Göttlichen voneinander abgehoben würden.⁶⁸²

⁶⁷⁸ Eben dieses Bedeutungsspektrum hat εὐχαριστία in Did 9,1,5 (Schöllgen 120,121). Ähnlich Ign., Eph. 13,1, wo sowohl das Dankgebet, als auch die gesamte Mahlfeier gemeint ist; in Philad. 4 allerdings werden Mahlelemente und Mahlversammlung gleichermaßen ins Auge gefasst, in Smyrn. 7,1 die eucharistischen Elemente allein (vgl. Schoedel, Ignatius, S. 56; Schermann, Εὐχαριστία, S. 395 verstand darunter „Opfermahl“) und in Smyrn. 8,1, wie in Eph. 13,1, die gesamte liturgische Handlung (vgl. Schoedel, ebd., S. 375, Anm. 7; Schermann, ebd., S. 396). Kretschmar, Abendmahl, S. 61 geht von zwei Grundbedeutungen von εὐχαριστία aus: „ursprünglich das (Tisch-)Gebet als Lobpreis Gottes“, dann, als „ein spezifisch christlicher Sprachgebrauch“, Eucharistie als Bezeichnung der Elemente. Auch als Bezeichnung des Tischgebetes ist εὐχαριστία ein „spezifisch christlicher“ Begriff, insofern εὐχαριστία wohl keine Übersetzung von *תָהֲנָה* sein kann; vgl. Klinghardt, Mahlgemeinschaft, S. 412.

⁶⁷⁹ Schenke, Philippus, S. 327, der #53 von #26b abgrenzt: „Dort (sc. in #26b HS) wurde etwas über den Kultakt *erzählt*, hier wird ein Element des Kultaktes *gedeutet*.“

⁶⁸⁰ Vgl. Schenke, Philippus, S.328. Zur Kritik an der These Isenbergs siehe oben 1.3.1.

⁶⁸¹ Vgl. Schenke, Philippus, S. 328: „In unserem #53 wird also die die Eucharistiefeier grundlegend tragende Überzeugung, daß das dort gereichte Brot der Leib Christi ist, d. h. daß der Genuß des Brotes die Anteilhaber am Leibe Christi bedeutet und bewirkt, zusätzlich auch noch linguistisch beleuchtet und bewiesen.“ Ebenso Gaffron, Studien, S. 183: „Der Sinn des § 53 ist also, durch sprachliche Mittel evident zu machen, daß der am Kreuz ausgebreitete Erlöser im Brot der Eucharistie gegenwärtig ist.“

⁶⁸² Vgl. Rewolinski, Use of Sacramental Language, S. 140: „The author of Philip does not present an entirely coherent mythology...“

Es gibt zwei Stellen, an welchen zumindest die Namen „Jesus“, „Christus“, „Messias“, und „Nazarener“ bzw. „Nazoräer“ unterschieden werden, nämlich in den Abschnitten #19 und #47. Allerdings ist auch hier nicht eindeutig erkennbar, ob und inwiefern die Namen mehreren Figuren zuzuweisen sind. Wenn Irenäus erklärt, manche der Gnostiker würden behaupten, „Jesus sei ein Gefäß für den Christos gewesen“⁶⁸³ und würden „Christos Jesus... in ihrer Vorstellung zerteilen“,⁶⁸⁴ so ist Ähnliches für den Philippusevangelisten zwar nicht auszuschließen und vielleicht auch wahrscheinlich, allerdings lassen sich die verschiedenen Namen nicht in ein kohärentes Modell einfügen. „Jesus“ (*ΙΗΣΟΥΣ*) kann beispielsweise in #91 als „Same“ von „Joseph, dem Zimmermann“ bezeichnet werden,⁶⁸⁵ und in #93b ist davon die Rede, dass „Jesus“ (*ΙΗΣΟΥΣ*) „aus jenem Ort“ (*εβολ ȝηι πιηα ετηηηαγ*), also von außerhalb der Welt, „gekommen (ει) ist“ und „Nahrung von dort gebracht“ hat.⁶⁸⁶ Auch „Christus“ ist „gekommen (ει)“, um „Brot vom Himmel“ zu bringen (#15),⁶⁸⁷ und „Christus“ wurde „aus einer Jungfrau geboren“ (#83b).⁶⁸⁸ Sicherlich könnte ein Teil der Inkonsistenzen darauf zurückzuführen sein, dass der Philippusevangelist verschiedene Vorlagen verarbeitet, insgesamt gewinnt man jedoch auch den Eindruck, dass er gar nicht die Absicht hat, seine Adressaten in ein System von der Art des irenäischen Referats einzuführen. Sein Interesse scheint auf kontroverse Themen ausgerichtet zu sein, und die Figuren des Pleroma gehörten wohl nicht zu diesen Themen.

Um zu entscheiden, ob es Jesu leibliche Erscheinung oder der ausserweltliche Erlöser ist, mit welchem die Eucharistie in #53 identifiziert

⁶⁸³ Iren., haer. III 16,1 (Rousseau 286,1–2.288,18–19; Übers. Brox 185).

⁶⁸⁴ Iren., haer. III 16,1 (Rousseau 288,20–21); vgl. haer. I 7,2 (Rousseau 102–106).

⁶⁸⁵ NHC II p. 73,8–15 (Schenke 56; Übers. 57): „... Joseph der Zimmermann pflanzte einen Garten (...) Sein (= Josephs. HS) Same ist Jesus...“; vgl. Strutwolf, Gnosis, S. 176. Möglicherweise ist „Joseph“ hier auch ein ‘Deckname’ für den Demiurgen; vgl. Thomassen, How Valentinian?, S. 268; ders., Spiritual Seed, S. 91.92; Strutwolf, ebd., S. 177.

⁶⁸⁶ NHC II p. 73,23–27 (Schenke 56; Übers. 57). „Jener Ort (*πιηα ετηηηαγ*)“ könnte sich vielleicht auf das in #92 genannte „Paradies (*πιηαραλλειοс*)“ beziehen (p. 73,15–19; Schenke 56).

⁶⁸⁷ NHC II p. 55,6–14 (Schenke 20; Übers. 21): „Bevor Christus gekommen war, gab es kein Brot in der Welt, (...) Doch als Christus, der vollkommene Mensch, kam, da brachte er Brot vom Himmel,...“

⁶⁸⁸ NHC II p. 71,18–21 (Schenke 52; Übers. 53): „Zu dem Zweck wurde Christus aus einer Jungfrau geboren, dass er den Fehlritt, der am Anfang geschehen war, wieder in Ordnung brächte.“ Zu „Jesus“ und „Christus“ im EvPhil vgl. auch Franzmann, Concept of Rebirth, S. 40–41.

wird, ist man allein auf die etymologischen Ausführungen angewiesen, die diese Identifizierung erklären sollen. Im Zentrum der Erklärung steht das Wort „Pharisatha“ (Φαρισαῖος), dessen Herkunft das „Syrische“ (ΜΝΤΚΥΡΟC) sei. Vermutlich handelt es sich um ein Wortspiel, das die Doppeldeutigkeit der syrischen Wurzel *prs* ausnutzt. Das von *prs* mit der Bedeutung „teilen“ oder „brechen“ abgeleitete Nomen *p̄n̄stā* meint „das Gebrochene (Brot)“, griechisch τὸ κλάσμα. Die Beschreibung der Mähler Jesu und der Eucharistiefeier der Gemeinde als „Brotbrechen“ (κλάνειν) ist aus dem Neuen Testament geläufig.⁶⁸⁹ Über die neutestamentliche Bezeugung hinaus ist diese Terminologie in Texten des zweiten Jahrhunderts zu finden, so in der Didache und den Ignatianen; in Did 9 begegnet sogar das Nomen τὸ κλάσμα als Terminus technicus für das gebrochene Brot des eucharistischen Mahls.⁶⁹⁰ Im Zusammenhang der möglicherweise syrischen Herkunft des EvPhil sind zudem die Belege für die Eucharistie als „Brotbrechen“ in den Thomasakten interessant.⁶⁹¹

Dieselben Grapheme *prs* können aber ebenso ein Verbum meinen, das „ausbreiten“ bedeutet.⁶⁹² Die phonetische Wiedergabe „Pharisatha“ ist also einerseits auf das gebrochene eucharistische Brot zu beziehen, andererseits kann es aber auch mit „das Ausgebreitete“ übersetzt werden. Vielleicht ist πετπορφ εβολ, „das Ausgebreitete“ eigentlich „der Ausgebreitete“, der am Kreuz ausgestreckte Leib Jesu nämlich.⁶⁹³

⁶⁸⁹ Vgl. Mt 14,19 parr; 15,36 par; 26,26 parr; Lk 24,30; Apg 2,46; 20,7.11; 27,35; 1 Kor 10,16; 11,24.

⁶⁹⁰ Vgl. Did 9,3.4; 14,1 (Schöllgen 120,16; 122,2; 132,13); Ign., Eph. 20,2.

⁶⁹¹ ActThom. 50 (Bonnet 166,18); 121 (Bonnet 231,10); in ActThom. 158 (Bonnet 269,2) ist vom Brechen der Eucharistie die Rede (Καὶ κλάσας τὴν εὐχαριστίαν ἔδωκεν Οὐαζόνη καὶ Τερτία καὶ κτλ); entsprechend ActJoh. 110 (Junod/Kaestli 305,1; 332,16); vgl. Kretschmar, Abendmahlsfeier, S. 234. Zu den Belegen in den späteren syrischen Liturgieformularen vgl. Sevrin, Pratique et doctrine, S. 234–235, Anm. 135. Van Unnik, Three Notes, S. 469 führt hierzu aus, dass der Fachbegriff *p̄n̄stā* erst relativ spät belegt sei, da liturgische Quellen für Syrien generell erst ab dem 6. Jahrhundert vorliegen. Aus dem Umstand, dass der Begriff gleicherweise in nestorianischen, wie in jakobitischen Quellen begegnet, folgert van Unnik: „...from the fact that both churches use the word we may infer that the term was in use before the separation.“ Vgl. Sevrin, Pratique et doctrine, S. 64: „Notre passage montre l'ancienneté de cette designation de l'hostie.“ Bereits davor übersetzt die Peschitta in Apg 2,46 ἄρτον mit *p̄n̄stā*; vgl. Brockelmann, Lexicon syriacum, S. 600; Ménard, L'Évangile, S. 169; ders., La sentence 53, S. 151; Segelberg, Antiochene Background, S. 218 mit Anm. 2; Sevrin, Pratique et doctrine, S. 66.

⁶⁹² Vgl. Brockelmann, Lexicon syriacum, S. 600. Die beiden „s“-Laute, die im Hebräischen noch unterschieden werden (פָרַשׁ und פָרַשׁ; vgl. Gesenius, Handwörterbuch, S. 660), sind im Syrischen zusammengefallen und werden mit demselben Buchstaben wiedergegeben.

⁶⁹³ Das Koptische kennt nur zwei Genera, Maskulinum und Femininum; griechische

Im überlieferten koptischen Text wird „Pharisatha“ in der Tat als ein Epitheton Jesu und nicht als Name für die Eucharistie eingeführt: „Die Eucharistie ist Jesus. Denn man nennt *ihn* (ερο_q) auf Syrisch ‘Pharisatha’,...“. In den Oden Salomos wird das Ausbreiten der Hände beim Gebet damit begründet, dass diese Haltung an „den Herrn“ erinnere: „Ich strecke meine Hände aus und heilige meinen Herrn denn die Ausbreitung meiner Hände ist sein Zeichen,...“⁶⁹⁴

Seit seiner ersten Bearbeitung des EvPhil hält Schenke die Schreibung ερο_q allerdings für „fehlerhaft“ und konjiziert stattdessen ερο<C>, also das Suffix der dritten Person Feminin Singular „sie“, so dass das Bezugswort das Feminin τεγχαριστεία wäre. Auch „Pharisatha“ selbst liegt ein syrisches Feminin zugrunde, das sich jedenfalls nicht unmittelbar auf Jesus zurückbeziehen lässt, vorausgesetzt freilich, der Autor hatte ausreichende Kenntnis des Syrischen, um das grammatischen Geschlecht zu berücksichtigen.⁶⁹⁵ Gaffron hat Schenkes Überlegung zugestimmt. Er führt den Fehler auf ein Missverständnis des Kopten zurück; wenn in der griechischen Vorlage „ἡ εὐχαριστία Ἰησοῦς ἔστιν συριστὶ γὰρ Φαρισαθα ὄνομάζεται, τουτέστιν ὁ ἐκταθεῖς“ gestanden haben sollte, „so war für einen des Syrischen unkundigen Übersetzer das Subjekt von ὄνομάζεται nicht ohne weiteres deutlich“.⁶⁹⁶ Möglicherweise ist, wie Schenke in seinem jüngsten Kommentar erwägt, eine Konjektur gar „nicht unbedingt notwendig (...). Vielleicht liegt doch eine Art Neutralisierung des Genus vor und/oder das ‘natürliche’ (= maskuline. HS) Geschlecht des ja gemeinten Eucharistiebrotes (ἄρτος bzw. οεικ) schlägt durch.“⁶⁹⁷

Lehnwörter im Neutrum werden im koptischen Maskulinum wiedergegeben; vgl. Plisch, Einführung, S. 6; Till, Koptische Grammatik, § 75.76, S. 55. Das koptische πετπωρψ ειολ könnte sich an τὸ κλάσμα in der griechischen Vorlage orientiert haben; die deutsche Übersetzung „das Ausbreitete“ bezieht das Maskulinum πετπωρψ ειολ wohl auf „das Brot“, das im Koptischen ebenfalls maskulines Geschlecht hat (η-οεικ).

⁶⁹⁴ Od Sal 27,1–2 (Lattke 249,253); „ausbreiten“ ist hier allerdings nicht durch *p̄ns* ausgedrückt, sondern durch *p̄st* (vgl. Brockelmann, Lexicon Syriacum, S. 611). Zum ‘Ausstrecken der Hände’ in OdSal als Gebetsgestus vgl. Rudolph, Die Gnosis, S. 239. Üblicherweise werden die Oden in die erste Hälfte bzw. das erste Viertel des zweiten Jahrhunderts datiert; vgl. Lattke in FC 19, S. 33–34; Lattke, Art. Salomo, S. 620.

⁶⁹⁵ Erstmals Schenke, Zum gegenwärtigen Stand, S. 130; vgl. Arbeit, Sp. 328: „Der springende Punkt ist hier, daß Pharisatha nicht eine Bezeichnung Jesu, sondern der Eucharistie ist.“ Zuletzt Schenke, Philippus, S. 328. Leipoldt/Schenke, Koptisch-gnostische Schriften, S. 47 hatte noch ερο_q gelesen.

⁶⁹⁶ Gaffron, Studien, S. 364, Anm. 48. Auch Sevrin, Pratique et doctrine, S. 64 hat die Konjektur ερο<C> erwogen. In jüngerer Zeit haben sich Layton, Gnostic Scriptures, S. 338 und Meßner, Hermeneutik, S. 306 mit Anm. 87, Schenkes Konjektur angeschlossen.

⁶⁹⁷ Schenke, Philippus, S. 328.

Schließlich liegt in der Tat ein Bezug auf die Eucharistie auch der logischen Folge nach nahe: Die einleitend festgestellte Identifikation von Jesus und Eucharistie (**τεγχαριστεια πε τι**) wird etymologisch dadurch aufgelöst, dass ein aus der neutestamentlichen Literatur geläufiger Name der Eucharistie auf Jesus hin mit „das Ausgebreitete“ eine zweite ‘tiefere’ Deutung erfährt. Die abschließende Aussage von #53 erinnert sodann an den auf das Kreuz ausgebreiteten Jesus; im Folgenden wird noch gesondert zu untersuchen sein, auf welche Weise das geschieht.

Wäre es Jesus, der als „Pharisatha“, „der Ausgebreitete“, bezeichnet ist, müsste man voraussetzen, dass die Adressaten „ausbreiten“ ohne weiteres mit der Eucharistie in Verbindung bringen können: „Die Eucharistie ist Jesus“, denn <auch> Jesus ist „der Ausgebreitete“. Wer gegen Schenke am maskulinen Suffix -*q* des überlieferten Textes festhalten will, muss dies plausibel machen können. Ménard hat an dieser Stelle auf den jakobitischen Ritus der syrischen Kirche jüngerer Zeit verwiesen, bei der die Teile des gebrochenen Brotes während der rituellen Handlung auf der Patene (bzw. dem Diskos) so ausgebreitet werden, dass sie ein Kreuz bildeten.⁶⁹⁸ Zu dieser Rekonstruktion des Zusammenhangs würde auch die eigenartige Transkription „Pharisatha“ passen. Die Vokalisation lässt an den Feminin Plural (Partizip Passiv) *p̄n̄satā* (in nestorianischer Aussprache) denken, so dass als das griechische Äquivalent „τὰ κλάσματα“ anzunehmen wäre.⁶⁹⁹ Man kann sich durchaus einzelne, symbolisch zurechtgelegte Brotsstücke vorstellen.⁷⁰⁰ Andrerseits sind derartige Riten in der syrischen Kirche erst relativ spät in liturgischen Rubriken zu fassen. Ménards Vorschlag wurde daher mehrmals zurückgewiesen, ausführlich durch J.-M. Sevrin und erst in jüngerer Zeit wieder durch den Liturgiewissenschaftler

⁶⁹⁸ Vgl. Ménard, L’Évangile, S. 169; ders., Les repas, S. 49; ders., Le sentence 53, S. 151.152; ders., Evangelium, S. 51.

⁶⁹⁹ Vgl. Schenke, Philippus, S. 328–329; Sevrin, Pratique et doctrine, S. 64; Ménard, L’Évangile, S. 169; ders., Les repas, S. 49.

⁷⁰⁰ Vgl. Ménard, Beziehungen, S. 318: „Was die pharisatha von p. 63,21 bis 24 betrifft, kann es sich nur um die Mehrzahl von syr. *prjst'* und um eine Anspielung, wie im jakobitischen Ritus, auf die zerstückelten Teile der in Form des gekreuzigten Heilands ausgebreiteten Hostie handeln. Segelberg wie J.-M. Sevrin sind damit nicht einverstanden. Sie zögern vor einem Vergleich mit der jakobitischen Liturgie. Dieser Vergleich bietet uns aber das einzige Beispiel, das wir bis jetzt besaßen. Dies könnte nur bedeuten, daß die letzte Redaktionsarbeit im Falle von EvPhil neueren Datums ist oder daß die Jakobiten eine auf ein paar Jahrhunderte zurückgehende Überlieferung wieder aufgenommen haben.“ Der jakobitische Ritus ist allerdings nicht das einzige Beispiel. Auch in der koptischen Liturgie ist die kreuzförmige Anordnung der Brotartikel zu finden; vgl. Graf, Fractio panis, S. 253–254.

R. Meßner.⁷⁰¹ Freilich wäre jedoch auch ohne den Beleg einer zeitgenössischen liturgischen Rubrik die Assoziation des gebrochenen Brotes mit dem am Kreuz ausgegredeten Leib Jesu wohl durchaus verständlich. In den Thomasakten wird zumindest berichtet, dass Thomas ein Kreuz in das eucharistische Brot eingekratzt habe, bevor er es brach und austeilte.⁷⁰² Von daher ist es nicht mit Sicherheit auszuschließen, dass der Verfasser des EvPhil hier doch auf eine lokale liturgische Tradition zurückgreift.⁷⁰³

Schenkes Lesart, wonach „Pharisatha“ unmittelbar auf „Eucharistia“ zu beziehen ist, scheint die wahrscheinlichere zu sein und seiner Konjektur ist daher zuzustimmen. Beide Lesarten kommen jedenfalls darin überein, dass #53 eine Erklärung des eucharistischen Brotes geben möchte, sei es dass „Pharisatha“ der geläufige Name dieses Brotes ist, sei es, dass „Pharisatha“ auf ein rituelles Ausbreiten der Brotstücke anspielt. Insofern ist #53 mit den Abschnitten #100 und #23b in Übereinstimmung zu bringen. Für beide Abschnitte war überlegt worden, ob „Fleisch“ und „Blut“ Jesu nicht allgemein auf die irdische Erscheinung des Erlösers hin gedeutet werden sollen. Die sakramentalen Elemente sind ebenso Vehikel des Außerweltlichen, wie der sichtbare Leib Jesu.

Die unvermittelte Gleichsetzung von Eucharistie und Jesus in #53 ist erstaunlich. Bereits van Unnik hat in seinen Anmerkungen zum EvPhil darauf hingewiesen, dass sie in dieser Form nicht in der kirchlichen Literatur zu finden sei. Van Unnik verweist auf Ignatius Sm 7,1 als der noch am nächsten liegenden Parallelen.⁷⁰⁴ „Eucharistie“ meint im Smyrnäerbrief der Ignatianen zwar

⁷⁰¹ Vgl. Sevrin, Pratique et doctrine, S. 66–67 mit S. 236–237, Anm. 143; Sevrin verweist unter anderem darauf, dass der syrische Ritus lediglich vorsieht, die Hostie in zwei Teile zu brechen; vgl. auch Meßner, Hermeneutik, S. 306–307.

⁷⁰² ActThom. 50 (Bonnet 166,18):... διεχάραξεν τῷ ὄρτῳ τὸν σταυρόν,... Vgl. dazu Klijn, Acts, S. 245–246.

⁷⁰³ Zumindest Gaffron, obwohl er Schenkes Konjektur *επο<c>* folgt, hatte sich entschieden für Ménards These ausgesprochen: „Unsere Zeugnisse für den jakobitischen Ritus sind zwar sehr spät, aber sie erklären § 53 in so überzeugender Weise, daß man annehmen darf, daß die Art des Brotbrechens im syrischen Raum im 2. Jahrhundert die gleiche war wie im 6. Jahrhundert.“ (Studien, S. 183).

⁷⁰⁴ Vgl. van Unnik, Three Notes, S. 469; in Anm. 1, der noch weitere Stellen heranzieht, an denen das Brot des Mahlrituals als εὐχαριστία bezeichnet wird, so Or., Cels. VIII 57 (Borret 304,19–20): ὄρτος „εὐχαριστία“ καλούμενος. Ebenso Did 9,5 (Schöllgen 122,8) und Just., 1 apol. 66,1 (Goodspeed 74). In Did 9 und Just., 1 apol. 66 ist es allerdings nicht speziell das Brot, das mit „Eucharistic“ gemeint ist, sondern jeweils sowohl Brot als auch Wein; vgl. dazu Gaffron, Studien, S. 365, Anm. 56; Schermann, Εὐχαριστία, S. 391.400. Über van Unnik hinaus werden auch in den apokryphen

vermutlich nicht das Brot allein, sondern die eucharistischen Elemente Brot und Kelch gleicherweise, in der Tat kommt Sm 7,1 aber erstaunlich weit mit der Äußerung des EvPhil überein: der Verfasser der Ignatianen wirft seinen Gegnern vor, sie würden Eucharistie und Gebet der Bischofskirche meiden, weil sie nicht bekennen, dass „die Eucharistie das Fleisch unseres Erlösers Jesus Christus ist“.⁷⁰⁵ In den Ignatianen ist es explizit das „Fleisch“ des Erlösers, mit welchem „die Eucharistie“ gleichgesetzt wird. Diese Äußerung ist im Kontext der antidoketischen Polemik der Ignatianen zu verstehen, und es ist bemerkenswert, dass der Philippusevangelist ohne Schwierigkeit eine dem Wortlaut nach vergleichbare Äußerung mit seiner in #26a anklingenden doketischen Christologie vereinbaren kann.

Auch die ebenfalls bereits zitierte Stelle bei Irenäus von Lyon (siehe oben 2.3.1.) könnte man in diesem Zusammenhang heranziehen. Irenäus wundert sich in Adversus haereses IV 18,4, wie die Häretiker das menschliche Fleisch als verweslich ansehen könnten, wo es doch durch Leib und Blut Jesu ernährt würde, und etwas später fügt er erklärend an, dass die Lehre von der Auferstehung des Fleisches „mit der Eucharistie“ übereinstimme, denn das „von der Erde genommene Brot“ sei durch „die Anrufung Gottes“ (*προσλαβόμενος τὴν ἐπίκλησιν τοῦ Θεοῦ*) „kein gewöhnliches Brot mehr“.⁷⁰⁶ Implizit setzt also auch er die Eucharistie und besonders das Brot der Eucharistie dem Leib und Blut Jesu gleich.

Ein etwas abseitiger Beleg für die Gleichsetzung der Eucharistie mit Jesus findet sich in der sogenannten „Aberkiosinschrift“. Dieses möglicherweise aus dem frühen dritten Jahrhundert stammende Grabgedicht nennt Jesus nicht beim Namen, sondern geheimnisvoll „den Fisch von der Quelle, den überaus großen, den reinen, den eine reine Jungfrau gefangen hatte“. Diesen Fisch habe die Jungfrau als Mahlzeit angeboten und zwar „als Mischwein mit Brot“.⁷⁰⁷ Über den Decknamen *ἰχθύς* ist also im Text der Aberkiosinschrift Jesus mit der aus Wein mit Brot bestehenden Eucharistie identisch. Die wenigen Beispiele zeigen, dass das EvPhil mit der Äußerung „die Eucharistie ist Jesus“ nicht allein steht. Wie der Mischwein des Mahlkelches in EvPhil #100 als „Blut“ Jesu vorgestellt ist, so ist in #53 das eucharistische Brot wie in #23 als „Fleisch“ Jesu vorausgesetzt.

Apostelakten die Elemente als „Eucharistie“ bezeichent, so in ActPetr. 5 (Lipsius 51,8–9; Übers. Schneemelcher 263) das Brot und in ActPetr. 2 (Lipsius 46,12–18; Übers. Schneemelcher 275) „Brot und Wasser“ als „Eucharistie“.

⁷⁰⁵ Ign., Smyrn. 7,1: Εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται, διὰ τὸ μὴ ὄμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ...

⁷⁰⁶ Iren., haer. IV 18,4.5 (Rousseau 606–612); vgl. den griech. Text ap. Johannes Damascenus, Sacra parall., Frgm. 7.

⁷⁰⁷ Aberc. 12–16 (Wischmeyer 25); zur Identifizierung des „Fisches“ mit Jesus und zur eucharistischen Deutung der zitierten Zeilen vgl. Wischmeyer, Aberkiosinschrift, S. 41–43; Dölger, IXΘΥΣ II, S. 491–496.502; Klauck, Herrenmahl, S. 122–123. Von einer symbolischen Bedeutung des Fisches in der Aberkiosinschrift geht auch McGowan, Ascetic Eucharists, S. 131–132 gegen die Annahme einer Fischeucharistie aus.

Ist aber „Jesus“ in #53 tatsächlich nur der gekreuzigte Leib, an dem der Philippusevangelist sonst wenig Interesse zu haben scheint? Die zweite Aussage über „Jesus“, die in Zeile 24 steht und mit der begründenden griechischen Partikel γάρ markiert ist, müsste diese Frage klären. Leider ist auch hier die Übersetzung keineswegs klar. Die Interpreten scheiden sich an der Streitfrage, ob der Umstandssatz εὐκταγρού ΠΙΠΙΚΟΣΜΟC aktivisch oder passivisch zu verstehen ist. Ist also Jesus einer, der gekommen ist, „indem er gekreuzigt ist der Welt“ oder einer der gekommen ist, „um die Welt zu kreuzigen“? Beide Möglichkeiten sind der Grammatik nach denkbar, da im Koptischen keine besondere Passivform existiert und es eine Reihe von Infinitiven gibt, die ohne zusätzliches Signal auch passivisch gemeint sein können.⁷⁰⁸ Selbst ΠΙΠΙΚΟΣΜΟC kann sowohl Dativ- als auch Akkusativobjekt sein. Die Mehrheit der Übersetzer und Interpreten hat sich an dieser Stelle für das Aktiv entschieden. Till habe nach Auskunft Wilsons sogar die Meinung geäußert, das Verb σταγρού sei nirgends in passiver Bedeutung belegt.⁷⁰⁹ Dagegen haben Gaffron und Schenke jedoch auf die sahidische Übersetzung von Gal 3,1 hingewiesen, wo die koptische Form εὐκταγρού, genauso, wie sie auch in #53 erscheint, für das griechische Passiv ἐσταυρωμένος belegt sei.⁷¹⁰ Gaffron führt weiter aus, dass die passivische Übersetzung viel besser zu dem eindeutig passivischen ‘Ausgebreitet-sein’ (πορῳ εκολ) passt. Sinnvollerweise kann vom gekreuzigten Jesus gesagt werden, dass er ausgebreitet sei, wohingegen die Übersetzung, wonach Jesus die Welt gekreuzigt hat, voraussetzt, dass sich das ‘Ausgebreitet-sein’ zwar auf die Kreuzigung Jesu bezieht, für den Schluss dann aber die Kreuzigung als ein selbstverständlicher Zwischengedanke übersprungen wird: ‘Jesus hat die Welt gekreuzigt’—und stillschweigend wäre zu ergänzen: ‘indem er selbst gekreuzigt wurde’.

⁷⁰⁸ Vgl. Till, Koptische Grammatik, § 255, S. 122–123; Plisch, Einführung, S. 36; Layton, Coptic Grammar, Nr. 174, S. 135.

⁷⁰⁹ Vgl. Wilson, Gospel, S. 113; Till 29 und die Anmerkung zur Stelle S. 76, wo er auf Gal 6,14 verweist. Gegen Till siehe Schenke, Philippus, S. 329–330. Vgl. auch Ménard, Beziehungen, S. 318: „Und der letzte Satz der p. 63,24: ‘Denn Jesus kam die Welt zu kreuzigen’ spielt nicht wie Gal 6,14 auf die Kreuzigung Christi durch die Welt an, sondern wie im I. Buch Jeū auf die Kreuzigung der Welt durch Christus.“

⁷¹⁰ Vgl. Gaffron, Studien, S. 364, Anm. 48 mit S. 256, Anm. 256; Schenke, Philippus, S. 329f unterstreicht sein Unverständnis gegenüber der Hartnäckigkeit der „communis opinio“. Auch Krause 105 und Böhlig, Bedeutung, S. 163 haben sich für die passivische Übersetzung entschieden.

Wenn auch $\epsilon\varsigma\tau\alpha\gamma\rho\gamma$ nicht zweifelsfrei als Aktiv und ΠΙΚΟΣΜΟΣ als Akkusativobjekt zu deuten ist, so kann es ebensowenig zweifelsfrei als Passiv erwiesen werden. Gaffrons Beobachtung, #53 nehme unabhängig davon, ob an der fraglichen Stelle Aktiv oder Passiv übersetzt wird, auf die Kreuzigung Jesu Bezug,⁷¹¹ lässt sich eben auch dahingehend verstehen, dass die Kreuzigung Jesu nicht gesondert erwähnt zu werden brauchte. Die Übersetzung des Passiv entspricht ohne Zweifel mehr der üblichen Sprechweise; es ist allerdings fraglich, ob im Rahmen einer ‘esoterischen’ Unterweisung, die doch dem EvPhil zugrundeliegt, ein unverändertes Referat der kirchlichen Tradition wahrscheinlich ist. Bisher schien sich an mehreren Stellen die Arbeitshypothese zu bestätigen, wonach der Philippusevangelist zwar kirchliche Glaubensaussagen aufgreift, aber nur um sie im Sinne der gnostischen Elitegruppe, an die er sich wendet, umzudeuten.

Die Kreuzigung der Welt mag durch Gal 6,14 angeregt sein, wo Paulus erklärt, die Welt sei ihm durch das Kreuz Christi gekreuzigt.⁷¹² Verständlich kann die Kreuzigung der Welt aber vor allem im gnostischen Kontext werden.⁷¹³ Die Kommentatoren des EvPhil verweisen auf die „Exzerpte aus Theodot“ und das Referat des Irenäus:⁷¹⁴ In exc. 42 hat das Kreuz die Funktion einer „Grenze“ (ὅρος), die „Gläubige“ und „Ungläubige“ trennt.⁷¹⁵ Jesus, der die Welt kreuzigt, wäre also so zu verstehen, dass er das Pleroma befestigt, indem er die Welt abtrennt. Auch das eschatologische Szenario im EvPhil #125a enthält das Motiv des Kreuzes als Grenze—allerdings ist es dort auffallend positiv besetzt. Das Kreuz breitet „seine Arme“ (ἱερόεσι) wie „Flügel“ (τνω) aus, um das mit der Welt vermischt „Göttliche“, welches aufgrund seines Mangels an Reinheit vom „Allerheiligsten“ ausgeschlossen ist, wie in einer „Arche“ (σιρωτος) zu bewahren.⁷¹⁶

⁷¹¹ Vgl. Gaffron, Studien, S. 364, Anm. 48: „Auch wer aktivisch übersetzt, kann den Satz nicht anders verstehen,....“

⁷¹² Isenberg, Coptic Gospel, S. 254 verweist auch auf Gal 5,24.

⁷¹³ Vgl. Rudolph, Die Gnosis, S. 185–186.

⁷¹⁴ Vgl. z. B. Borchert, Analysis, S. 206 mit Anmm. 4 und 5.

⁷¹⁵ Clem., exc. Thdot. 42,1 (Sagnard 148); vgl. 22,4 (Sagnard 102); 35,1 (Sagnard 136).

⁷¹⁶ NHC II p. 84,29–85,1 (Schenke 76; Übers. 77): „...Da wird (auch) alles Göttliche [von] hier fliehen, (allerdings) nicht bis in das [All]erheiligste hinein. Es kann sich nämlich nicht mit dem unvermischten L[icht] und der [mangel]losen Fülle mischen. [Viel]mehr wird es unter den Flügeln des Kreuzes [und unter] seinen Armen wohnen. Diese Arche wird ihre Rettung sein, wenn die Wasserflut sie zu verschlingen droht....“ Die erwähnten „Flügel“ erinnern wiederum an Ps.-Hipp., In sanctum pascha 39 (Nautin

Noch näher an #53 als Theodot befindet sich das Referat des Irenäus, der über einige Gnostiker berichtet, sie würden gerade das ‘Kreuzigen der Welt’ in Gal 6,14 auf die Grenze, den Horos, hin auslegen.⁷¹⁷ Die „Achamoth“, also die sogenannte „untere Sophia“, die von der oberen Sophia abgetrennt worden ist, wird gestärkt durch den „Christus“, der sich „mittels des Kreuzes“ zu ihr „ausgestreckt“ hat ($\delta\imath\alpha\tau\bar{u}\sigma\tau\alpha\rho\bar{u}\epsilon\pi\kappa\tau\alpha\theta\bar{e}\nu\tau\alpha$).⁷¹⁸ Der gnostische Horos lässt sich dabei sowohl mit dem „Teilen“ als auch mit dem „Ausbreiten“ in #53 in Verbindung bringen. E. Thomassen hat in diesem Zusammenhang herausgestellt, dass „ausbreiten“ (πορφ εβολ) innerhalb valentinianischer Texte ein theologischer Fachbegriff ist, der die „emanation from unity to plurality“ beschreibe.⁷¹⁹ Jesus, der ausgebreitet ist, könnte somit für den sich der Welt mitteilenden Erlöser stehen. Vielleicht enthält #53 einen subtilen Hinweis darauf, dass die Eucharistie Jesus in die Welt bringt, und zwar Jesus, der die Welt kreuzigt. Die Eucharistie stellt also die von jenseits dieser Welt her eröffnete Möglichkeit bereit, die Welt zu überwinden. Was in #123a als ethisch asketische Forderung, „das Fleisch zu vernichten“, formuliert ist,⁷²⁰ wird in #53 als Effekt der Eucharistie versprochen.

Auch im Falle eines passivischen Verständnisses von εψταγρού θηπικοσμού in Zeile 24 („Jesus ist gekommen, um der Welt gekreuzigt zu werden“) würde gelten, dass die Eucharistie mit der heilbringenden Distanz zur Welt verbunden wird. Da der Jesus, mit welchem das eucharistische Brot in Kontakt bringt, „gekreuzigt ist der Welt“, wird auch hier die Forderung aus #23a und #63c bekräftigt, dass sich vom „Fleisch“ dieser Welt entkleiden muss, wer den in der Eucharistie angebotenen ‘Auferstehungsleib’ anziehen will. Die Eucharistie wird so gleichzeitig als die sakramentale Verbildlichung und Vorwegnahme der endgültigen Erlösung ausgewiesen. Wenn der außerweltliche Erlöser Subjekt in Zeile 24 ist, dann ist die Eucharistie insofern Jesus, als sie diesen Erlöser in der Welt präsent hält.

159.161; Übers. Hausammann 37): „Du hast uns wahrhaft beschützt, o Jesus,... und hast die väterlichen Hände ausgebreitet (έξετεινας) und uns unter Deinen väterlichen Flügeln (έντος τῶν πτερύγων σοι τῶν πατρικῶν) geborgen.“

⁷¹⁷ Vgl. Iren., haer. I 3,5 (Rousseau 56–60).

⁷¹⁸ Iren., haer. I 4,1 (Rousseau 62,7–8; 62,359–360; Übers. Brox 147.149); vgl. Ménard, L’Évangile, S. 169; ders., La sentence, S. 151. In dieser Weise versteht auch Dubois, Les pratiques eucharistiques, S. 263, #53.

⁷¹⁹ Thomassen, How Valentinian?, S. 275.

⁷²⁰ NHC II p. 82,26–29 (Schenke 72; Übers. 73).

„Jesus ist gekommen (ἀπῆ...ει), um zu kreuzigen...“ (oder „gekreuzigt zu werden“) erinnert an den Abstieg des Erlösers, den wiederum der Abschnitt #26 in den Kontext der Diskussion um die sakramentalen Riten stellt. Schenke hat in dieser Übersetzung des Verbums ει mit ‘kommen’ ein „Problem“ gesehen: „Man würde erwarten, dass Jesus als Gekreuzigter *gegangen* sein könnte. Aber wie soll er denn als Gekreuzigter schon *gekommen* sein?“ Aus diesem Grund schlägt er vor, ακει ει- als „conjugatio periphrastica“ zu verstehen, „in der ει als eine Art Hilfsverb funktioniert“: „Denn Jesus wurde (ακει) zu einem, der gekreuzigt ist—der Welt.“⁷²¹ Dass der Erlöser „gekommen“ ist, begegnet an mehreren Stellen des EvPhil und zweimal, in #9a und in #78, ist dieses Kommen auch mit einem bestimmten Zweck verbunden, wenn das auch jeweils mit einer grammatisch anderen Konstruktion ausgedrückt wird.⁷²² Die Neutralisierung des Verbums „kommen“ ist, wie Schenkes Formulierung des Problems zeigt, allerdings nur dann nötig, wenn #53 ausschließlich an den neutestamentlichen Passionsberichten entlang erklärt werden soll.

Wie oben schon angedeutet wurde, ist sowohl innerhalb des EvPhil als auch in anderen gnostischen Texten ein viel breiteres Bedeutungsfeld von „Kreuz“ und „kreuzigen“ auszumachen. Die „Kreuzigung“, durch welche Jesus „die Welt kreuzigt“, könnte, wie Thomassen erwägt, auch die Inkarnation des Erlösers meinen.⁷²³ Thomassen verweist dazu auf

⁷²¹ Schenke, Philippus, S. 330: „Unser Ausdruck wäre also zu vergleichen mit αει ειναι ερω 'ich wurde sehend' als Wiedergabe des (*ingressiven*) Aorist ἀνέβλεψα in Joh 9,11.“; Schenke verweist in Anmerkung 767 auf Till, Koptische Grammatik, § 333 (S. 172). Übersetzung Schenke 37.

⁷²² In #9a (NHC II p. 52,35–53,4. Schenke 16; Übers. 17) werden an α-ει mit ε-kausative Infinitive angeschlossen: „Christus ist gekommen, um die einen loszu kaufen, andere zu retten,... (ἀπεχρή ει ζοεινε μει ετρεψτοουγε ςικοογε ετρεψημογ ...)“. Besonders betont wird der Zweck von Christi irdischer Ankunft in #78 (NHC II p. 70,12–14. Schenke 50; Übers. 51): „Deswegen (αι τουτο) ist Christus gekommen (ἀπεχρή ει), um (χεκααс) die Trennung, die von Anfang an bestand (= die Trennung zwischen Adam und Eva. HS), zu beseitigen...“ Fast an sämtlichen Stellen, an denen vom „Kommen“ des Erlösers die Rede ist, ist es „Christus“, der gekommen ist: so: #4b (NHC II p. 52,18–19; Schenke 14; Übers. 15): der heidnische Mensch „lebt, seit Christus gekommen ist“; #15 (p. 55,6–14; Schenke 20;21): „Bevor Christus gekommen war, gab es kein Brot in der Welt,...“; #70 (p. 68,17–22; Schenke 46;47): „... Nun aber ist Christus gekommen....“. Abgesehen von #53 ist allein in #93b (p. 73,23–27; Schenke 56;57) „Jesus“ das Subjekt: „Aus je[n]em Ort ist Jesus gekommen und hat Nahrung von dort gebracht. Und denen, die (es) wollten, gab er (davon) [zu ε]ss[en], da[mit] sie nicht (mehr) sterben.“ Auch Schenke, Philippus, S. 330 notiert alle diese Stellen, allerdings ohne sie im Hinblick auf #53 für relevant zu halten. Vgl. auch Stroud, Problem of Dating, S. 195–201, der alle Stellen zu ει, einschließlich #53 (allerdings ohne #93b) für die Christologie des EvPhil auswertet.

⁷²³ Vgl. Thomassen, How Valentinian?, S. 274. 269.

den Abschnitt #72a, in welchem eine Variante des Verlassenheitsrufes Jesu am Kreuz (Mt 27,46; Mk 15,34) zitiert wird:

#72a

Mein Gott, mein Gott, warum, Herr, [hast] du mich verlassen. Er sprach diese (Worte) am Kreuz. Denn ($\gamma\alpha\rho$) an je[n]er Stelle trennte er sich.⁷²⁴

Die mit „denn“ ($\gamma\alpha\rho$) angefügte Erklärung erlaubt es, im Hintergrund das bekannte gnostische Schema zu erkennen, wonach der Erlöser aus dem Pleroma sich am Kreuz aus der mit der Materie verbundenen Welt zurückzieht.⁷²⁵ Weil der Erlöser, indem er sich vorübergehend in die materielle Welt begeben hat, also ‘am Kreuz’ ($g\iota \pi\kappa\tau\omega$), die Materie überwand, aus diesem Grund verbindet auch die materielle Form der Eucharistie nicht mit der Materie, sondern mit dem hinter der Materie verborgenen Erlöser.⁷²⁶ Der Abschnitt #72a zeigt, dass der am Kreuz ausgebreitete Leib Jesu als Hülle des in der Welt anwesenden himmlischen Erlösers verstanden wird. Der Erlöser hat sich zeitweilig an die Welt geheftet, wie der historische Jesus ans Kreuz geheftet ist. Auf dem Golgothahügel löst er diese Bindung an die Materie, „denn an jener Stelle trennte er sich“. Im Abschnitt #72c kann daher dann vom „wahren Fleisch“ des Erlösers die Rede sein, demgegenüber „unser Fleisch“, das Irdische also, nur „abbildliches [Fleisch] ([$\sigma\gamma\kappa\pi\zeta$])

⁷²⁴ NHC II p. 68,26–29 (Schenke 46); Schenke, Philippus, S. 393–394 geht davon aus, dass die Einfügung der Anrede „Herr“ ($\pi\kappa\theta\epsilon\iota\kappa$) in den durch Mt 27,46 und Mk 15,34 zitierten Psalmvers (LXX 21,2a) eine Verschreibung darstellt; tatsächlich gehörte sie zum folgenden Satz: „Mein Gott, mein Gott, warum { } hast du mich verlassen? <Der Herr> sprach diese (Worte) am Kreuz...“ (Übers. Schenke 47). Painchaud, Le Christ vainqueur, S. 383–384. 390. 391 geht hingegen von einer gezielten Modifikation des Textes aus, um auf den Erlöser aus dem Pleroma hinzuweisen (siehe im Folgenden).

⁷²⁵ Vgl. Thomassen, How Valentinian?, S. 269. Painchaud, Le Christ vainqueur, S. 382–392 hat gezeigt, dass der Philippusevangelist eine valentinianische Deutung des Verlassenheitsrufes Jesu am Kreuz (Mt 27,46; Mk 15,34) voraussetzt, derzufolge darin die Abtrennung der Enthymesis von der Sophia (Iren., haer. I 2,4; Rousseau 42,63–66; 43,197–201) oder die Verlassenheit der unteren Sophia (haer. I 8,2; 118,51–120,56; 119,823–120,827) angedeutet sei. Gleichzeitig wird der Ruf auf den Moment hin gedeutet, an welchem der Erlöser aus dem Pleroma sich vom Gekreuzigten zurückgezogen hat (vgl. EvPetr 5,19; Mara 48, und Clem., exc. Thdot. 61,6; Sagnard 180,182). Schenke, Philippus, S. 394–395 verweist als zusätzliche Parallelen auf eine leider fragmentarische Stelle aus Inter, NHC XI p. 13,14–17 in der Bearbeitung durch Plisch (Plisch I 32; vgl. Turner 5). Eine Unterscheidung von leidensfähigem und nicht-leidensfähigem Christus nimmt auch Strutwolf, Gnosis, S. 178 an.

⁷²⁶ Vgl. Thomassen, How Valentinian?, S. 275, zu #53: wer an der Eucharistie teilnimmt, „share in the redemptive separation of the spiritual from matter on the cross.“

τίγκων) des wahren“ ist.⁷²⁷ „Abbild“ (εικών) weist in den Zusammenhang des Sakraments. Das irdische „Fleisch“, und so auch das am Kreuz hängende Fleischkleid des Herrn, besitzt Bedeutung als „Abbild“ und Medium des „wahren Fleisches“.

So wie die vermeintlich ‘spiritualisierende’ Deutung des Blutes Jesu aus #23b in der Verbindung mit #100 doch wieder auf den mit heiligem Geist angefüllten Kelch des Mahlrituals verweist, so könnte man anhand von #53 eine ähnliche Konstruktion auch für das „Fleisch“ Jesu aus #23b erstellen: Der Text in #23b setzt das „Fleisch“ Jesu mit „dem Wort“ (πλογός) gleich. „Die Eucharistie ist Jesus“, insofern sie den Leib, das „Fleisch“ Jesu abbildet und in sich den jenseitigen Erlöser, den „Logos“ enthält. Dass „der Logos“, „das Wort“, Name für den auf Erden erschienenen Offenbarer sein kann, ist aus #123cd zu erkennen, da in diesen Textstücken Reden des neutestamentlichen Jesus zitiert und dabei dem „Wort“ in den Mund gelegt werden.⁷²⁸

Möglicherweise erklärt #53 den Abschnitt #23b in ähnlicher Weise, wie dies oben für #100 vermutet worden war. Aus der Perspektive des Textstücks #53 betrachtet, könnte das „Fleisch“ Jesu der aus dem breiteren kirchlichen Sprachgebrauch übernommene Name für das Brot des Mahlrituals sein. Entgegen der üblichen Verbindung mit dem Passionsgedächtnis deutet der Philippusevangelist das Fleisch als Chiffre für die irdische Erscheinung des Erlösers, dessen überirdischer Gehalt „das Wort“ ist. Da in #53 die Eucharistie sowohl mit Jesus, als auch mit der syrischen Bezeichnung für das gebrochene eucharistische Brot oder der rituellen Anordnung von Brotstücken identifiziert wird, wäre die Deutung des Fleisches Jesu als Logos in #23b ebenso mit dem ganz konkreten Brot des Rituals in Verbindung gebracht, wie die

⁷²⁷ NHC II p. 68,31–37 (Schenke 46; Übers. 47); zur Rekonstruktion des Textes vgl. Schenke, Philippus, S. 395.

⁷²⁸ In #123c (NHC II p. 83,11–12; Schenke 74; Übers. 75) ist es Mt 3,10 par: „Schon ist die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt.“ Es war „das Wort“, das dies gesagt hat: „Deswegen sagt das Wort:...“ (ετρε παει πλογος κω πηος); vgl. Evans/Webb/Wiebe, Nag Hammadi Texts and the Bible, S. 169. In #123d ist es Joh 8,32, das als Auspruch des „Wortes“ bezeichnet wird: „Das Wort hat gesagt: (πεχαζει πατι πλογος κε) ‘Wenn ihr die Wahrheit erkennt, wird die Wahrheit euch frei machen’.“ (p. 84,7–9; Schenke 74; Übers. 75); vgl. Nagel, Rezeption, S. 401f; Röhl, Rezeption, S. 160; Evans/Webb/Wiebe, Nag Hammadi Texts and the Bible, S. 170. Wenn es in #117 heißt: „das Wort teilt uns darüber mit (πλογος χιογη πηοη εροφ)“, so scheint an dieser Stelle „Wort“ im Sinne von ‘Schriftstelle’ verstanden zu sein (vgl. Schenke, Philippus, S. 488–489); allerdings ist nicht auszuschließen, dass auch dort der auf Erden erschienene Erlöser als „Logos“ bezeichnet wird.

Deutung des Blutes als Heiliger Geist durch #100 mit dem Kelch voll Mischwein.⁷²⁹

Die untersuchten eucharistischen Abschnitte #23b, #100 und #53 zeigen, dass im EvPhil tatsächlich der besondere Leib Jesu mit der Mahlmaterie identifiziert wird. Brot und Kelch werden „Fleisch“ und „Blut“ Jesu genannt und in #53 ist das als „Eucharistie“ gebrochene Brot mit dem sichtbaren Körper Jesu, der gekreuzigt wurde, in Verbindung gebracht. Diese Identifikation scheint aber mit dem polemisch gegen die Mehrheitskirche gerichteten Vorbehalt zu geschehen, dass das Eigentliche nicht in dieser Deutung auf den Leib Christi hin liegt, sondern in einem Inneren, das nur den Wenigen zugänglich ist.

Aus dem Abschnitt #26a ist zu erkennen, dass der Philippusevangelist die Art und Weise, wie der Erlöser in der Welt erscheint zum Modell für die Wirkungsweise sakramentaler Rituale nimmt. Aus der Rede vom „Fleisch“ und „Blut“ Jesu liegt die Verbindung zur Inkarnationsvorstellung gewissermaßen auf der Hand und ist freilich auch ausserhalb des EvPhil belegt. G. Kretschmar verweist für die Analogie von Eucharistie und Inkarnation auf Justin, Irenäus, Clemens von Alexandrien, Origenes sowie auch die Gnostiker.⁷³⁰

⁷²⁹ Im sog. „Unbekannten Berliner Evangelium“ ist wie in #23b ebenfalls Joh 6,53.54 aufgegriffen und modifiziert: „Wer nicht meinen Leib (τίτανεων) empfängt (xi) und mein Blut (τοῦ πασχού), der ist mir fremd (ωψιο)—Amen“ (p. 105,11–15 nach der Paginierung durch Hedrick/Mirecki 36; p. 109 nach der korrigierten Paginierung durch Emmel, Gospel of the Savior, S. 59; Übers. Nagel 255). Nagel, Das „Unbekannte Berliner Evangelium“, S. 267 wertet diese Stelle des UBE als antignostischen Einwurf aus: man müsse „zu dem Herrn halten, der wirklich als Mensch gelitten hat, als Auferstandener identisch ist mit dem Irdischen und der darum in der Eucharistie das von ihm am Kreuz gewirkte Heil den Glaubenden zuwenden kann.“ Der Blick auf EvPhil #23b zeigt, dass Joh 6,53.54 nicht zwingend solcherweise ‘orthodox’ verstanden werden musste. Wenn Fleisch und Blut irdische Verkleidung des Erlösers sind, sowohl was seine historisch einmalige Anwesenheit, als auch was die Fortsetzung der Erlösung in den materiellen Riten angeht, so kann die Hinwendung zu „Fleisch“ und „Blut“ Jesu für Gnostiker nicht von vorneherein ausgeschlossen werden.

⁷³⁰ Vgl. Kretschmar, Abendmahl, S. 67–68; Betz, Eucharistie (HDG), S. 34, 36, 38, 45, 48, 50 zum „Inkarnationsprinzip“ bei Justin, Irenäus, Clemens Alex. und Origenes. Betz, ebd., S. 44 sieht es sogar als die besondere Leistung der Theologie des zweiten Jahrhunderts an, „die Eucharistie als sakramentale Darstellung der Inkarnation betrachtet und damit die Christologie zum Verstehensmodell für erstere gemacht“ zu haben. Was Justin betrifft hat kürzlich Heintz, δι' εὐχῆς λόγου, S. 35 Just., 1 apol. 66,2 als Beleg der Parallelisierung von Inkarnation und Eucharistie ausgewertet. Dem Gedankengang in EvPhil #26a besonders nahe scheint Ps.-Hipp., In sanctum pascha 45,2 (Nautin 165,18; Übers. Hausmann 41) zu sein; dort heißt es über das Kommen des Erlösers: „So kam er wie er erfasst werden wollte“ und auch hier scheint diese Äußerung im weiteren Kontext der Eucharistiedeutung zu stehen.“

2.3.5. #27: *Die Teilnahme an der Eucharistie*

Nachdem entlang der Abschnitte #23 mit #100 und #53 die besondere Bedeutung der Eucharistie im EvPhil herausgestellt wurde, ist nun auch der letzte Abschnitt der hier untersuchten Passage #20 bis #27 in den dargestellten Zusammenhang einzufügen.

#27a

Achtet das Lamm nicht gering! Denn ohne es gibt es keine Möglichkeit, den *König* (επίρο) zu sehen.

#27b

Niemand wird beim *König* (επίρο) eintreten dürfen, wenn er nackt ist.⁷³¹

Die Überlieferung des Textes von #27a ist möglicherweise gestört. Am Ende steht dort nämlich nicht wie in der oben zitierten Übersetzung πρό („König“), sondern πο („Tür“). Aufgrund von #27b geht die Mehrheit der Bearbeiter mit Schenke und Till von einem Schreibfehler aus und liest „den König zu sehen“.⁷³² Einige halten jedoch am überlieferten Text fest.⁷³³ Sie beziehen „Lamm“ und „Tür“ in #27a auf die Tür in Joh 10, die zu den Schafen führt, insbesondere auf die Selbstbezeichnung Jesu als „Tür“ in Joh 10,7.⁷³⁴ Ein solch unvermittelter Verweis auf ein Jesuswort aus dem Johannesevangelium würde bedeuten, dass #27a von #27b deutlicher getrennt werden muss, da Jesus, die „Tür“ und „der König“ nicht ohne weiteres identifiziert werden können.⁷³⁵ Allerdings scheint eine deutliche Zäsur auch zwischen #27b und

⁷³¹ NHC II p. 58,14–17: πιπρκαταφρονει πηγιειν. ακπτη γαρ ηπ φδον εηαγ επρο. ηπ λαλη ηαψη περογοσι εεογη επρρο εεκηκαζηγ. (Schenke 26; Übers. 27).

⁷³² Vgl. Leipoldt/Schenke, Koptisch-gnostische Schriften, S. 43; Wilson, Gospel, S. 34.93; Till 19.75; Borchert, Analysis, S. 113.136; Isenberg, Coptic Gospel, S. 209–210.263.360; Janssens, L’Évangile, S. 89; Kasser, Bibliothèque, S. 29; Krause 100.

⁷³³ Vgl. De Catanzaro, Gospel, S. 42; Barns, Rezension zu Wilson, S. 498; Giverson, Filips Evangeliet, S. 52. 101; Ménard, L’Évangile, S. 61.147; Layton, Gnostic Scriptures, S. 334; Wautier, Textes gnostiques, S.114.

⁷³⁴ Der entsprechende Verweis fehlt nur bei Wautier, Textes gnostiques, S.114. Die Untersuchungen von Röhl und Nagel zur Rezeption des Johannesevangeliums im EvPhil gehen auf #27 nicht ein; ebenso erscheint #27 nicht in Evans/Webb/Wiebe, Nag Hammadi Texts and the Bible.

⁷³⁵ Vgl. Barns, Rezension zu Wilson: „two unconnected short sayings“; Layton, Gnostic Scriptures, der sonst große Textstücke ausweist, zählt #27a als Nr. 25 und #27b als Nr. 26.

#28 zu liegen,⁷³⁶ so dass die Aufspaltung des Abschnitts #27 das kurze Textstück #27b isolieren würde.

Das Motiv „Tür“ muss allerdings nicht mit dem johanneischen Jesus identifiziert werden, sondern könnte auch aus dem Zusammenhang des Abschnitts #27 selbst zu erklären sein, indem es mit dem Motiv „hineinkommen“ (*εἰ εἰσοῦντι*) in #27b in Verbindung gebracht wird. Die Textstücke #27a und #27b wären dann durch eine Steigerung verbunden: ‘wer das Lamm verachtet, wird nicht (einmal) die Tür (des Königspalastes) sehen’. Mit Sicherheit besteht zwischen den Textstücken #27a und #27b ein enger inhaltlicher Zusammenhang.⁷³⁷ Wenn man die Tür des Königspalastes in #27 ergänzen wollte, würde das zugrundegelegte Bild freilich sehr komplex. Ein Wortspiel *πρό—πο* ist zudem nur im Koptischen möglich, nicht im zugrundeliegenden griechischen Original. Die ohne Zweifel wahrscheinlichere Lösung besteht darin, von einer Verschreibung oder Schreibvariante *επρό* anstelle von *επιπρό* in #27a auszugehen.⁷³⁸

In der Exegese dieses Textes scheint sich die Mehrheit der Kommentatoren dahingehend einig zu sein, dass sein Bildrepertoire zum Gleichnis von der königlichen Hochzeit gehört, wie es in Mt 22,1–14 überliefert wird. Der einladende König, die Frage des Eingelassenwerdens und das Fehlen der passenden Kleidung sind zentrale Motive beider Texte.⁷³⁹ Als schwieriger erwies sich das Problem, worauf die verkürzte Bildrede

⁷³⁶ #28 (NHC II p. 58,17–22; Schenke 26; Übers. 27) lautet: „Der Himmlische hat mehr Kinder als der Irdische. Wenn die Kinder Adams (so) zahlreich sind, obgleich sie sterben, um wieviel mehr die Kinder des vollkommenen Menschen, die nicht sterben, sondern (nur) immerzu erzeugt werden.“ Hier scheint es um die fortwährende Zeugung der himmlischen Existenz durch den Empfang der Sakramente zu gehen. Das Bild der Zeugung wird bis #31 vertieft und in #30b mit dem der Ernährung verbunden. Leider kann dieser Zusammenhang hier nicht weiter ausgeführt werden.

⁷³⁷ Schenke 26,27 trennt zwar den letzten Satz „Niemand wird beim König...“ als #27b ab, er weist jedoch im Kommentar Philipps, S. 252, selbst auf den „sachlich-inhaltlichen Zusammenhang“ zwischen #27a und #27b hin. Die Abgrenzung sei formal zu begründen: „Rein formal ist jede der beiden Sentenzen eigenständig.“

⁷³⁸ Ein bloßer Flüchtigkeitsfehler des Schreibers ist schwer vorstellbar, da ja nicht nur ein einfacher Konsonant statt eines Doppelkonsonants geschrieben, sondern auch der Vokalstrich (*πρό*) ausgelassen wurde. Schenke, Philipps, S. 252, Anm. 437 weist allerdings darauf hin, dass es bei „der Schreibung mit dem bestimmten Artikel des Singular... auch sonst gelegentlich ein Schwanken zwischen *πρό* und *ηπρό*“ gibt, „sei es, daß ‘der König’, sei es, daß ‘die Tür’ gemeint ist.“

⁷³⁹ Vgl. Schenke, Philippusevangelium, S. 254; Gero, The Lamb, S. 178; Kasser, Bibliothèque, S. 29; Isenberg, Coptic Gospel, S. 210,263; Ménard, L’Évangile, S. 147; Borchert, Analysis, S. 137, Anm. 2; De Catanzaro, Gospel, S. 42; Giversen, Evangeliet, S. 101. Erstmals hat Wilson, Gospel of Philip, S. 93 diese Beziehung zu Mt 22 gesehen. Vgl. auch Evans/Webb/Wiebe, Nag Hammadi Texts and the Bible, S. 151f.

im Kontext des EvPhil zu beziehen ist. Segelberg, der selbst keine Verbindung zu Mt 22 herstellt, nahm die Nacktheit in #27b zum Ausgangspunkt seiner Interpretation. Deren Gegenstück erkennt er im paulinischen ‘Bekleidetsein mit Christus’ (Röm 13,14; Gal 3,27) und stellt deshalb den gesamten Abschnitt #27ab in den Zusammenhang der Taufe.⁷⁴⁰ Gegen die Taufdeutung versperrt sich jedoch das „Lamm“ (λαός), ein zentrales Stichwort des Abschnitts, das sicher ebenso wichtig ist, wie „nackt“. Segelberg geht auf das „Lamm“ nicht ein.

Das „Lamm“ ist auch aus dem Hochzeitsgleichnis Mt 22,1–14 nicht abzuleiten. Allerdings eröffnet die Assoziation mit dem königlichen Hochzeitsmahl tatsächlich einen Weg zur Deutung von #27, die auch das Lamm sinnvoll erklären und den Abschnitt in den Kontext der vorangegangenen Abschnitte einfügen kann. Im unmittelbaren Anschluss an das in #26b zitierte Eucharistiegebet ist es nahe liegend, beim „Lamm“ in #27 an die Eucharistie zu denken. Vermutlich entstammt das „Lamm“, wie erstmals Isenberg vorgeschlagen hat, dem Bereich der kirchlichen Pascha-Typologie, so dass dieser Abschnitt auf das rituelle Hochzeitsmahl der Gemeinde, das neue Paschamahl, die Eucharistie bezogen werden muss.⁷⁴¹ Die Verbindung des Hochzeitsmahlgleichnisses mit der Eucharistie bietet sich zudem auch aufgrund der im EvPhil mehrfach aufscheinenden Affinität von „Brautgemach“ und Eucharistie an.⁷⁴² Das Motiv des „Lammes“ wird zwar nur hier im EvPhil erwähnt, so dass die eucharistische Deutung durch keine unmittelbare Parallele zu überprüfen ist. Im Blick auf die bereits herangezogenen Textstücke

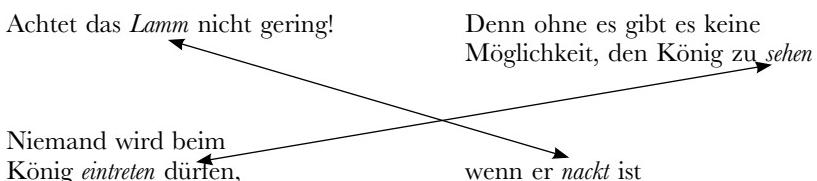
⁷⁴⁰ Vgl. Segelberg, Coptic-Gnostic Gospel, S. 193. Ein Zusammenhang zwischen Mt 22,1–14 und der Taufe wäre herzustellen; vgl. Isenberg, Coptic Gospel, S. 263f.

⁷⁴¹ Vgl. Isenberg, Coptic Gospel, S. 209f; allerdings wird ebd., S. 210 #27 die Eucharistie nur nebenbei erwähnt, denn Isenberg versteht den Abschnitt #27 ebd., S. 210,263f mit Segelberg, Coptic-Gnostic Gospel, S. 193 in erster Linie als ein Wort über die Taufe. Schenke, Philippus, S. 253 greift Isenbergs Pascha-Typologie auf, deutet den Abschnitt aber gegen Isenberg eucharistisch. Ebenso Klauck, Herrenmahl, S. 218, Anm. 71, der insbesondere auf den Zusammenhang mit dem Eucharistiegebet #26 verweist. DeConick, True Mysteries, S. 244, versteht das Lamm ebenfalls eucharistisch als „the sacrificed body“. Gero, The Lamb, S. 181–182 schlägt eine unnötig komplizierte Deutung des „Lammes“ vor, indem er erwägt, ob hinter dem „Lamm“ in #27a nicht das aramäische אֶלְעָזֶר stehen könnte, das sowohl „Diener“ und „Kind“ als auch „Lamm“ bedeuten kann. „Then the whole of § 27 could be interpreted in the context of Matt 22: do not despise the servant who can bring you into the presence of the king, the lord of the marriage feast!“ (S. 182). Zur Pascha-Typologie in Verbindung mit der Eucharistie vgl. auch z. B. Ps.-Hipp., In sanctum pascha 26 und 49 (Nautin 153 und 175), wo eine Vorbild-Abbild-Beziehung zwischen dem Paschalamm und der Eucharistie vorausgesetzt ist.

⁷⁴² Siehe oben 1.4.3.2.

verwundert die Gleichsetzung der Eucharistie mit dem Fleisch des wahren Paschalammes Jesus allerdings nicht. In der Eucharistie des EvPhil wird das Fleisch Jesu gegessen (#23) und das eucharistische Brot kann als der gekreuzigte Jesus gedeutet werden (#53), der nach dem Johannesevangelium das wahre Pascha ist.

Gerade das Motiv der Nacktheit, in dem Segelberg einen Hinweis auf die Taufe gesehen hat, stützt die eucharistische Interpretation des Abschnitts #27. Wenn in #27 die beiden Teilstücke #27a und #27b tatsächlich eng aufeinander bezogen sind, so korrespondieren einerseits die Ankündigungen „den König zu sehen“ und „beim König eintreten“, andererseits „(ohne) das Lamm“ und der Umstand, „nackt“ zu sein.



Die Geringschätzung des Lammes bedeutet also Nacktheit und so ist anzunehmen, dass vom Lamm erwartet werden kann, die Nackten zu bekleiden. Auf der Vorderseite des Papyrusblattes, auf welchem #27 steht, befindet sich #23. Dort ist es die Eucharistie, die die Nacktheit der Auferstandenen bedeckt. Die Sorge der Ängstlichen in #23, sie müssten „nackt“ ($\kappa\alpha\kappa\alpha\vartheta\eta\gamma/\kappa\eta\kappa\alpha\vartheta\eta\gamma$) auferstehen (#23a), ist nach Ansicht des Philippusevangelisten deshalb unbegründet, weil die Eucharistie des Fleisches und Blutes Jesu nicht nur „Nahrung“ und „Trank“, sondern ausdrücklich auch „Kleidung“ gewährt (#23b).⁷⁴³ Wer nicht am rituellen Abbild des endzeitlichen Hochzeitsmahls teilgenommen und dort Kleidung empfangen hat, wird auch zum königlichen Hochzeitsmahl der Endzeit nicht eintreten können, weil er ja „nackt“ ($\kappa\eta\kappa\alpha\vartheta\eta\gamma$) ist. Der Kreis schließt sich. Die erforderliche Nacktheit von weltlicher Fleischlichkeit muss durch die Eucharistie bedeckt werden, um die Nacktheit beim endzeitlichen Hochzeitsfest zu verhindern.⁷⁴⁴

⁷⁴³ NHC II p. 56,26–29 und p. 56,32–57,8 (Schenke 24).

⁷⁴⁴ Gegen Segelberg weist auch Gero, *The Lamb*, S. 178f auf die mögliche Verbindung des Motivs der Nacktheit zur Vorstellung des Auferstehungsleibes hin: „In particular, the state of nakedness in § 27b, rather than being a baptismal allusion, may with more probability simply refer back to the author's somewhat opaque discussion of the nature of the resurrection body.“

Die Lebensführung, die durch die gnostische Einsicht in die wahre Beschaffenheit der Welt geprägt ist, muss durch die rituelle Übung ergänzt werden.

Wenn nun die Mahnung in #27 tatsächlich auf die Eucharistie bezogen werden kann, so warnt der Text vor den Folgen, die die Verachtung der Eucharistie nach sich zieht. In #26, am Ende von #26a hatte es den Anschein, als kenne der Philippusevangelist „Jünger“, die auf die sichtbare Verkleidung Jesu und damit auch auf die Eucharistie verzichten und Jesus „als Großen“ sehen können. In #26b wurde an eine vorbildliche Eucharistiefeier der Vergangenheit erinnert und diese Erinnerung hatte möglicherweise ebenfalls den Zweck, dem Versuch einer Relativierung des eucharistischen Mahlrituals entgegenzuwirken. Der Abschnitt #27 führt diese Absicht weiter.

Bei der Eucharistie wurde die Ablehnung einer rituellen Heilsvermittlung vor allem dann störend bemerkbar, wenn man davon ausgehen darf, dass die Eucharistie wiederholt gefeiert wurde. Wie für andere christliche Gemeinden ist diese Praxis sicherlich auch für die Gemeinde des Philippusevangelisten vorauszusetzen.⁷⁴⁵ Es geht wohl nicht darum, dass das einmalige Taufritual ohne Eucharistie der Anlass zur Mahnung in #27 war. Hingegen ist wahrscheinlicher, dass #27 an Adressaten gerichtet wird, welche die Taufecharistie als ausreichend angesehen haben und sämtliche weiteren Rituale ablehnen. Nach der Taufe kann ihnen als fortgeschrittenen Pneumatikern das Ritual nichts mehr vermitteln, weshalb sie die wiederholte Teilnahme an der Eucharistie für überflüssig halten.⁷⁴⁶ Sollte #27 so verstanden werden können, erinnert der Ton des Abschnitts an die Dringlichkeit der ignatianischen Mahnungen. So wie Ignatius seine Adressaten auffordert,

⁷⁴⁵ Vgl. Turner, Ritual, S. 138f stellt zur Eucharistie in gnostischem Umfeld generell fest: „While these rites (Taufe, Salbung, Einkleidung, HS) appear to be unrepeatable acts of initiation, the sacral meal, the eucharist, though often following baptism, was repeatable.“

⁷⁴⁶ Vgl. Klauck, Herrenmahl, S. 218, Anm. 71: #27 sei vermutlich „als Ermahnung zum Eucharistiegenuß an widerstrebende gnostische Kreise zu verstehen.“ Ebenso Schenke, Philippusevangelium, S. 253: Es „wäre ja leicht denkbar, daß der Text (auch) meint, die Neophyten könnten die (erste) Eucharistie im Rahmen des fünfteiligen Initiationsrituals als auch ein für allemal genugsam mißverstehen.“ Tripp, Sacramental System, S. 253 bezieht #27 auf die Initiationseucharistie, wobei er „hackt“ buchstäblich versteht: „The reference to Matthew XXII (no Lukan parallel) and the wedding feast guests improperly dressed is made more probable by, and itself supports, the natural reading of ‘the Lamb’ as a reference to the Eucharist, eaten by the neophytes in their baptismal robes.“

nur die eine, richtige Eucharistiefeier zu besuchen, so will der Philippus-evangelist dafür werben, überhaupt einen Wert in der Eucharistiefeier zu sehen.⁷⁴⁷

2.3.6. Zusammenfassung

Der Abschnitt #25, der Ausgangspunkt der Überlegungen zu den sakramentalen Elementen, bringt einen wichtigen Aspekt der vom Philippusevangelisten mit dem Sakrament verknüpften Vorstellungen auf eine Formel: Es gibt „Wasser im Wasser“ und „Feuer im Salböl“. Dem liegt die Unterscheidung zweier Wirklichkeiten zugrunde: „die sichtbaren (Dinge)“ (*ηετογονω εροι*) stehen den „verborgenen“ (*ηεθηπι*) gegenüber. „Sichtbar“ (*ογονω εροι*) und „verborgen“ (*ζηπι*) sind Schlüsselbegriffe des sakramentalen Modells im EvPhil.

Ein denkbarer Hintergrund dieser Aussage ist, dass hier eine Antwort auf die Frage gnostischer Antisakramentalisten versucht wird, wie denn materielle Dinge an der Erlösung beteiligt sein sollen, wenn sie doch selbst für die Erlösung ganz unempfänglich sind. Denn: „die Welt entstand durch ein Versehen“, sie „besitzt keine Unvergänglichkeit“ (#99a) und auch „die Dinge“ (*πιχθηγε*) besitzen deshalb „keine Unvergänglichkeit“ (#99b). „Dieses Haus“ wird „einsam zurückgelassen werden, mehr noch (*μαλλον*), es wird vernichtet werden“ (#125a). Der so motivierten Ablehnung der Materialität sakramentaler Elemente begegnet der Verfasser des EvPhil mit der Behauptung, dass es gar nicht die Dinge sind, die Erlösung vermitteln, sondern das, was in den Dingen transportiert wird. In der sakramentalen Materie sei ein nicht-irdisches Element einbegriffen, das im Ritual aufgenommen werden kann und heilswirksam ist. Wasser, Öl, Brot und Mischwein seien nur Gefäße für himmlisches Wasser und Feuer, für das Licht, für den Logos und den Heiligen Geist. Wenn die verborgene Wirklichkeit in einer sichtbaren grobmateriellen Verkleidung erscheint, kommt das der menschlichen Situation entgegen, da auch die Seele, obwohl sie eine „wertvolle Sache“ ist, „in einen geringwertigen Leib“ geriet (#22). Das Innere des Menschen in der Welt kann durch das Innere von Wasser und Salböl gereinigt werden (#25).

⁷⁴⁷ Ins Positive gewendet wäre das einleitende (p. 58,14) „Verachtet nicht“ (*πιπρκαταφρονει*) z. B. mit Ign., Philad. 4 zu vergleichen: *Σπουδάσατε οὖν μιδεύχαριστια χρῆσθαι.*

Der Philippusevangelist sieht sich durch seine gnostische Weltdeutung nicht dazu veranlasst, mit der kirchlichen Sprache und Ritualtradition zu brechen. In der Eucharistie kann auch er von „Fleisch“ und „Blut“ des Erlösers reden, allerdings ohne das implizierte Passionsgedächtnis in den Vordergrund zu stellen. „Fleisch“ und „Blut“ werden als Deutung der sakramentalen Mahlelemente auf einer ersten Ebene akzeptiert, wobei der Philippusevangelist in Abgrenzung zum kirchlichen Umfeld darauf besteht, dass solche Deutung die Tiefe der Rituale nicht auslotet. Im Falle des Abschnitts #100 war zu sehen, wie dies in der Perspektive kirchlicher Tradition zu Irritationen führt. Der Philippusevangelist kann vom Kelch sagen, er sei „Zeichen des Blutes, über dem man dankt“. Zunächst wirkt die Charakteristik des Blutes als dasjenige, worüber das Dankgebet gesprochen wird, befremdlich. Doch „das Blut“ beschreibt eben noch nicht die verborgene Wirklichkeit des Kelches, sondern ist nur die liturgische Chiffre, die der Verfasser des EvPhil aus der ihm vorgegebenen Eucharistietradition übernimmt. Worauf es ihm ankommt, sind der Heilige Geist und „der ganz vollkommene Mensch“, also die geistige Wirklichkeit, deren Kanal in die Welt der eucharistische Kelch sein kann.

Die hinter den sichtbaren Ritualen liegende, verborgene Ebene führt in die geistige Welt des gnostischen Pleroma. Es ist keine vorläufige, mindere Heilswirklichkeit, sondern tatsächlich die Wirklichkeit des anderen Äon, die sich in den sakramentalen Ritualen erschließt. Kein anderer Heiliger Geist ist „unten“ als der, der „oben“ ist (#33), und das „Licht“, das durch die abbildlichen Rituale empfangen werden kann, ist dasselbe Licht, das sich jenseits der Welt über den Gnostiker ergießen wird. (#127a und #125b).

Dieses Modell konnte in der Interpretation einiger Textstücke des EvPhil sichtbar gemacht werden. Die Ergebnisse der Interpretationen lassen sich in einer Tabelle veranschaulichen:

	die „sichtbare“ Materie ist gedeutet als:		darin „verborgen“:
#25	Wasser (μοογ) Salböl (χριсma)	— Feuer (κω2T)	(himmlisches) Wasser (himmlisches) Feuer
#66	Salböl (χριсma)	Feuer (κω2T)	Licht (πογοειп) (himmlisches) Feuer
#75	Salböl (χριсma)	—	Licht (πογοεип)
#23b	Nahrung (τρоphi)	Fleisch (caр3) Jesu	das Wort (πλοгoc)

Table (*cont.*)

	die „sichtbare“ Materie ist gedeutet als:	darin „verborgen“:
	Trank (κω)	Blut (σνοq) Jesu der Heilige Geist (ππνά ετογαλ)
#100	der Kelch (πποτηριον) mit Wein (ηρπ) und Wasser (ηοογ)	Blut (σνοq) (des ganz vollkommenen Menschen?) der Heilige Geist (ππνά ετογαλ) der vollkommene Mensch (πτελειος βρωμε)
#53	die Eucharistie (τεγχαριστεια) = das eucharistische Brot	Jesus (der am Kreuz ausgebreitete Leib Jesu = Fleisch Jesu) Jesus (der jenseitige Erlöser, der aus der Welt befreit)

„Sichtbar“ und „verborgen“ sind Begriffe, die nicht nur auf die sakramentalen Rituale hin angewendet werden, sondern auch die Ankunft des Erlösers in der Welt beschreiben. Die Ausführungen über den Abstieg Jesu aus dem Himmel und seine Erscheinung vor den Jüngern im Abschnitt #26a sind kein Fremdkörper innerhalb der angenommenen Sakramentsthematik. Das christologische Modell des Philippusevangelisten scheint vielmehr das Vorbild der Sakramentskonzeption zu sein. Die Aussagen über das Erscheinen Jesu, die in #26a getroffen werden, entsprechen in den Grundzügen dem durch Irenäus belegten gnostischen Schema: Der Erlöser inkorporiert sich zeitweilig, das heißt er verkleidet sich, um unbehelligt von feindlichen Mächten in der Welt wirken zu können. Die sakramentalen Rituale setzen nach Ansicht des Philippusevangelisten diesen verdeckten Aufenthalt der jenseitigen Welt im ‘feindlichen’ Lager fort. Sie sind gewissermaßen das ‘Trojanische Pferd’ des Pleroma in der Welt der Materie. Mehr noch als die Täuschung der feindlichen Mächte sind die körperliche Erscheinung des Erlösers und die sichtbare Form der sakramentalen Rituale aber ‘pädagogisch’ motiviert. Über die sakramentalen Rituale heißt es im Abschnitt #67a: „Die Wahrheit kam (ει) nicht nackt in die Welt. Vielmehr ist sie gekommen in Symbolen und Bildern. Sie (die Welt) kann sie nicht anders empfangen.“ Diese Aussage entspricht der Aussage über die Ankunft des Erlösers #26a. Auch der Erlöser ‘kam (ει) in die Welt’ und auch er kam nicht nackt, „sondern...so wie sie (d. h. die Empfänger seiner Offenbarung) ihn würden sehen können.“ Der Erlöser nimmt also Rücksicht auf die beschränkten Bedingungen

dieser Welt. Um diese Schranken überwinden zu können, so scheint der Philippusevangelist zu sagen, muss man die weltlichen Schranken zumindest vorübergehend akzeptieren.

Der Gnostiker kann das tun, ohne in die Gefahr zu geraten, der sichtbaren Welt zu verfallen, denn die Realität, die ihm in der Welt begegnet, ist eine doppelte. Materiell ist nur die Verkleidung, im verborgenen Inneren ist Immaterielles. Die Berührung mit der Materie bleibt äußerlich. Den sichtbaren Dingen kommt unter diesen Umständen zwar eine abgeleitete Wertschätzung zu und sogar das „Fleisch“, das in den Ignatianen antignostischer Kampfbegriff ist, kann im EvPhil positiv besetzt werden, dennoch gibt es keinen Hinweis darauf, dass die materielle Welt selbst Anteil an der Erlösung hätte. Die sichtbaren Rituale sind allein Medium des außerweltlichen Heils. Damit haben die Rituale nach der Meinung des Philippusevangelisten dieselbe Funktion wie die Sprache, und vielleicht auch wie das theologische Denken. Auch die „Namen“ gehören noch nicht zum anderen Äon (#11b). Jede Annäherung an die Wahrheit kann nur in dieser Welt und nur auf weltliche Weise geschehen, durch „Namen“ oder „Symbole und Bilder“. Rituale und theologische Begriffe sind zwei gleichberechtigte Weisen der Annäherung, die beide verglichen mit „dem Verborgenen der Wahrheit“ ($\pi\epsilon\thetaηπ \ \bar{\eta}\tau\alpha\lambda\eta\thetaει\alpha$) unzulänglich sind (#125a). Trotz dieser Unzulänglichkeit sind sie aber nicht zu überspringen: Die Welt kann die Wahrheit „nicht anders empfangen“ (#67a). Daher setzen die, welche die Eucharistie verachten, weil sie als „Lamm“ gedeutet (#27) und mit dem gekreuzigten Jesus in Verbindung gebracht wird (#23b, #53, #100), ihre endgültige Erlösung aufs Spiel. In der Eucharistie als dem rituellen Abbild des endzeitlichen Hochzeitsmahls wird die Verbindung mit den Engeln, den endzeitlichen Bräutigamen, bereits begonnen (#26b) und das Kleid erworben, das den Eintritt ins „Brautgemach“ der Endzeit ermöglicht. (#23b, #27).

3. KAPITEL

SPENDER UND EMPFÄNGER DER SAKRAMENTALEN RITUALE

3.1. DIE FRAGESTELLUNG

Die voranstehenden Überlegungen haben nachgezeichnet, wie der Philippusevangelist vor dem Hintergrund seines gnostischen Weltbildes versucht, eine Art Theorie des Sakraments zu formulieren. Es wurde deutlich, dass die gnostische Bewertung der Materie einem solchen Versuch eigentlich entgegensteht und ein gewisser argumentativer Aufwand nötig ist, um ein für gnostische Adressaten befriedigendes Konzept zu finden. Was aber könnte den Philippusevangelisten überhaupt veranlasst haben, rituelle Heilsvermittlung im Kreise seiner gnostischen Adressaten gegen antisakramentalistische Tendenzen zu verteidigen?

Die Frage liegt hinter der gnostischen Theorie des Sakraments und ist somit keine Frage, die das Philippusevangelium selbst beantworten will. Die Frage nach der Motivation des Philippusevangelisten versucht die Voraussetzungen zu erhellen, unter welchen der Text entstanden ist. Da nun also von außen eine Frage an den Text herangetragen wird, ist es nicht mehr möglich, wie bisher der Argumentation einer einzelnen Passage des Textes zu folgen. Der gesuchte Hintergrund der sakramentstheoretischen Aussagen lässt sich, wenn überhaupt, nur in der Zusammenschau verschiedener Textstellen erschließen. Die im nachfolgenden Kapitel thematisierte Frage nach diesem Hintergrund soll im Folgenden knapp umrissen werden.

Auch unabhängig vom Problem der Materie ergibt sich bei der Rekonstruktion des gnostischen Weltmodells die Schwierigkeit, dass Rituale, obwohl sie mehrfach für gnostische Gruppen belegt sind, dort wie Fremdkörper wirken. K. Rudolph stellt in seinen Ausführungen zum Kultus der Gnostiker fest, die Gnosis sei von „ihrer Weltauffassung her... eigentlich antikultisch zu verstehen (...)“ Sakamente wie Taufe und Abendmahl (Eucharistie) können das Heil nicht vermitteln, haben also keinen ‘heilsnotwendigen’ Charakter; sie können höchstens den schon vorhandenen Heilszustand des Gnostikers bestätigen und

stärken, sofern an ihnen festgehalten wird.“¹ In der Einleitung zu der von ihm herausgegebenen Textsammlung „Die Gnosis (Band I)“ urteilt W. Foerster ähnlich: „Für die Gnostiker wäre eigentlich ein Sakrament überflüssig“ und er führt in diesem Zusammenhang Irenäus haer. I 21,4 an, wo es heißt: „...durch Erkenntnis wird der innere Mensch erlöst.“²

Erlösung geschieht im gnostischen Kontext üblicherweise am „inneren Menschen“, der nicht wie der äußere, leibliche Mensch durch äußere, leibliche Zeichen zu erreichen und zu beeinflussen ist.³ Erlösung ist deshalb nicht Ergebnis von Ritualen, sondern wird durch Erkenntnis erreicht. Ob der Gnostiker erlöst wird, hängt allein vom ihm selbst und seiner Erkenntnisfähigkeit ab. Diese Erkenntnisdisposition haben einige Gnostiker sogar als einen „schon vorhandenen Heilszustand“⁴ interpretiert. Die Pneumatiker sollen demnach aufgrund ihrer Herkunft aus dem Pleroma „von Natur aus gerettet“ sein.⁵ Die Unvereinbarkeit einer solchen Extremposition mit sakraler Vermittlung des Heils liegt auf der Hand, denn Sakamente beanspruchen ja, ein Heil zu vermitteln, das noch nicht im Empfänger anwesend ist.

Wie 1.3.3. bereits dargelegt wurde, ist die Vorstellung eines naturhaft vorgegebenen Heils nicht zwingend im Sinne einer Heilsprädestination zu deuten. Der Heilsindikativ ist in den meisten Texten durch einen

¹ Rudolph, Die Gnosis, S. 236; ebenso Schmithals, Gnosis, S. 235. Vgl. J.-M. Sevrin, Les rites et la gnose, S. 440: Obwohl heilsvermittelnde Riten, eigentlich „incompatibles avec la gnose“ seien, stünden aber sowohl in Irenäus' großer Notiz, als auch in den Nag-Hammadi-Codices Rituale neben Aussagen zur Abwertung der sinnlich wahrnehmbaren Welt und der daraus resultierenden Sakramentskritik; vgl. auch Dubois, Les pratiques eucharistiques, S. 255; Ulrich, Christentum I, S. 280.

² Foerster, Die Gnosis, S. 27 mit Iren., haer. I 21,4 (Rousseau 302,79–304,80; 303,933–304,934); vgl. Schmithals, Gnosis, S. 233, 236: Sakamente seien „stets Erscheinungen am Rande des religiösen Lebens des echten Gnostikers“ gewesen, wenngleich er auch einräumt: „Im einzelnen war die Stellung zu solchen Sakamenten verschieden,...“ Green, Sociological Themes, S. 175, Anm. 25 bringt das Problem auf den Punkt: „...there is the ultimate paradox that if *gnosis* brings freedom and salvation, how can sacraments play any fundamental role in the redemption of the Gnostics? Vgl. auch Tröger, Gnosis, S. 59: „Der intellektuelle Charakter des gnostischen Denkens, die mystische Ausrichtung der gnostischen Heilslehre und die alles durchwehende Spiritualität lassen vermuten, dass die Gnostiker ohne Kultus auskamen, was für viele von ihnen auch zutrifft.“

³ Zum „inneren Menschen“ im gnostischen Kontext vgl. Marksches, Metapher, S. 9–10; Heckel, Der Innere Mensch, S. 83–87; Belege bei den antignostischen Vätern ebd., S. 221–226.

⁴ Rudolph, Die Gnosis, S. 236. Vgl. Pokorný, Gnostische Soteriologie, S. 158.

⁵ Siehe oben 1.3.3.

Heilsimperativ ergänzt, von dem er nicht getrennt werden kann.⁶ Die vom Gnostiker erstrebte Erkenntnis ist, wie K. Koschorke herausgearbeitet hat, ein Prozess, der in einem fortwährenden „Suchen“ zum Ausdruck kommt.⁷ Aber auch dieser Prozess der Heilssuche steht in Spannung zur Idee des Sakraments, insofern das kirchliche Sakrament in einem punktuellen Ereignis Heil bietet. Solche sakramental institutionalisierte Heilsvermittlung ist im Horizont gnostischer Deutung eigentlich nicht vorgesehen.

Wenn allein Erkenntnis rettet, die nur der Einzelne für sich gewinnen kann, hat die Gemeinschaft aus theologischer Sicht keinerlei Bedeutung auf dem Weg zum Heil.⁸ Der Gnostiker ist insofern ‘Einzelkämpfer’.⁹ Das jedoch ist nur die eine Hälfte des Konzepts. Zwar wird der Gnostiker aufgrund seiner pneumatischen Natur gerettet, da er aber unwissend ist über seine Natur, bedarf er eines Anstoßes von außen, er muss durch den Erlöser ‘geweckt’ oder ‘gerufen’ werden.¹⁰ Das gnostische Erlösungskonzept enthält somit einen charakteristischen Bruch,¹¹ der

⁶ Vgl. Schottroff, *Animae naturaliter salvandae*, S. 97.

⁷ Vgl. Koschorke, Suchen und Finden, S. 51–58; er erläutert diesen Zusammenhang am Beispiel von *AuthLog* (NHC VI, 3).

⁸ Vgl. Jonas, *Gnosis* II/1, S. 44: „Der anarchische Individualismus eines solchen Pneumatikertums, das sich ganz auf die innere Erleuchtung stellte, widersprach schon im Typus der kirchlichen Organisation. (...) Darum wurde dies Element, wo es in einer kirchlichen oder im Verkirchlichungsprozeß begriffenen Religion auftrat, von dieser bald als Gefahr empfunden und ausgeschieden.“ Ebd., S. 45 zu 1 Kor 8,1: die „Sorge um das Heil der anderen ist identisch mit der ἀγάπη. Daher der Gegensatz von γνῶσις und ἀγάπη...“ Den Gegensatz von γνῶσις und ἀγάπη thematisiert im EvPhil der Abschnitt #110a (vgl. auch #115). Hier liegt wohl auch der Hintergrund der Verbindung von Caritas und Eucharistie in Ign., Smyrn. 6,2; 7,1. Zur Entwertung der Gemeinschaft als theologisch relevanter Größe bei Gnostikern vgl. auch Pokorný, *Gnostische Soteriologie*, S. 159; ebd., S. 162 beobachtet er, „daß in den gnostischen Schriften die soziale Paränese praktisch fehlt. Die gnostische Indifferenz gegenüber sozialen, bzw. sozialetischen Fragen ist wiederholt festgehalten worden; vgl. z. B. Colpe, *Gnosis* II, Sp. 600; Ulrich, *Christentum* I, S. 285.

⁹ Dem entspricht gelegentlich eine Zurückhaltung sogar gegenüber der belehrenden Predigt; vgl. Koschorke, Suchen und Finden, S. 65: „die Gewißheit, daß der einzelne Pneumatiker zu eigenem Suchen befähigt ist, konnte Mitteilungen über die Ergebnisse eigenen Forschens überflüssig machen.“ Koschorke, *Gemeindeordnung*, S. 30 bemerkt: „Gnostiker gelten nicht als gemeinschaftsorientiert. Eher stehen sie im Ruf pneumatischer Individualisten,...“; Tröger, *Gnosis*, S. 59 rechnet mit der Möglichkeit, dass die Gnostiker ihre Offenbarungstexte für private „Lese-Mysterien“ nutzten.

¹⁰ Prägnant artikuliert den Zusammenhang von Ruf und Erkenntnis EvVer (NHC I p. 22,2–9; Attridge/MacRae 88,90): „Folglich stammt ein Wissender von oben. Wenn er gerufen wird, hört und antwortet er. Er wendet sich dem zu, der ihn ruft, und steigt zu ihm auf. Und er erkennt, wie er gerufen wird.“ (Übers. Schenke 36; Hervorhebung HS).

¹¹ Von einem ‘Paradox’ spricht Green, der das Problem besonders prägnant formuliert: Er untersucht „stratification“ unter Gnostikern, also „the hierarchical ordering of

die Ausbildung von Gemeinschaftsstrukturen provoziert. H. Kraft hat diesen Zusammenhang an den Anfang seiner Arbeit über „Gnostisches Gemeinschaftsleben“ gestellt:

Gnosis wird gespendet und empfangen; sie bedarf der Mitteilung. Mit dieser Eigenschaft, die zu ihrem Wesen gehört, setzt sie von vornherein die Gemeinschaft von Spender und Empfänger unter einander. Im Wesen der Gnosis ist eine gemeinschaftsbildende Kraft enthalten, in der Tatsache, daß Gnosis mitgeteilt werden muss.¹²

Auch die elitären gnostischen Einzelkämpfer bilden gemeinschaftliche Zirkel, in denen ihre spezifische Deutung des Christentums bekräftigt und verbreitet werden kann. Zudem war es ihnen nur dann möglich, sich selbst als die „wenigen“¹³ Christen höherer Ordnung zu definieren, wenn sie ein Mindestmaß an Gemeinschaft mit den Mehrheitschristen bewahrten.¹⁴ Mag auch „Gnosis“ gelegentlich Züge einer ‘individualistischen’ Revolte gegen die vereinheitlichende kirchlich irdische Gemeinschaft gehabt haben, Gnostiker sind bei der Verbreitung und Bewahrung ihrer Ideen auf eine Form von Gemeindepraxis und Publikum angewiesen.¹⁵

Rituale sind überlieferte oder zu überliefernde Formen, die das Zusammenleben ordnen. Sie sollen in der Gemeinde des Philippusevangelisten nicht nur Beziehungen innerhalb der Elitezirkel herstellen, sondern auch die Verbindung zur ‘Großkirche’ bewahren. Vielleicht sieht sich der Philippusevangelist mit einer Gemeindesituation konfrontiert,

positions“ (Sociological Themes, S. 176) und merkt hierzu an (S. 178, Anm. 31): „The obvious paradox with the Gnostic system of stratification is that it is tautological: he only knows that he is *pneumatic* if he has been *called* and, on the other hand, he has been *called* only because he is *pneumatic*.“

¹² Kraft, Gemeinschaftsleben, S. 3. Es ist daher eine irreführende Verkürzung, wenn Hafner, Selbstdefinition, S. 159 im Blick auf die Lehre von den ‘Heilsklassen’ schreibt: „Die Gnosis war der Versuch, Glauben als Substanz zu denken, die bestimmten Menschen eignet, aber die man nicht weitergeben kann.“

¹³ Im EvPhil vgl. 2&2 versus 2ῆκογει in #16b (NHC II p. 55,21–22; Schenke 20).

¹⁴ Vgl. Ulrich, Christentum I, S. 278: „Trotz aller der Gnosis und dem gnostischen Denken zweifellos innewohnenden Tendenz zur Individualisierung ist es nicht zu bestreiten, dass die Gnostiker einander als zusammengehörend wahrgenommen.“

¹⁵ Vgl. Rudolph, Loyalitätskonflikte, S. 212: „Jede Revolte muß den Weg ihrer Legitimierung gehen und der läuft nur über Wort, Schrift und Tat.“ Der Konflikt zwischen ‘Kirche’ und ‘Gnostikern’ ist nicht als Konflikt zwischen ‘Kollektiv’ und ‘Individuum’ beschreibbar. Tite, Exploration, S. 299–303, hat Recht, wenn er die innerkirchliche Auseinandersetzung, die Inter (NHC XI, 1) zugrundeliegt als Konflikt um zwei unterschiedliche Formen sozialer Organisation beschreibt: der ‘kirchlich’ strukturierten Form steht der ‘offenere’ Zusammenschluss elitärer Charismatiker gegenüber.

die durch Auflösung dieser Beziehungen—der Beziehungen innerhalb der Zirkel, wie der Beziehungen zur gesamten Ortsgemeinde—geprägt ist. Eine antisakramentalistische Avantgarde der gnostischen Zirkel mag von einer ‘unaussprechlichen Erkenntnis’, einer Kommunikation fern materieller Medien geträumt haben. Es ist aber, wie M. Douglas schreibt, „eine Illusion, wenn man glaubt, daß es irgendeine Form von Organisation ohne ein Minimum von symbolischen Ausdrucksformen geben könnte“.¹⁶ Möglicherweise neigt die gnostische Elite des Philippusevangelisten dazu, aus dem Verband der Ortskirche auszuscheiden.¹⁷ Es ist zumindest vorstellbar, dass der Philippusevangelist einige seiner Adressaten in der Gefahr der Isolation sieht und dass er dem durch seinen Versuch einer Integration der Rituale in das gnostische Erlösungsmodell begegnen will.

Die sicherlich am deutlichsten in den gnostischen Gruppen artikulierte Spannung zwischen dem Heil des Einzelnen und dem in der Gemeinschaft durch Rituale vermittelten Heil scheint ein Grundproblem christlicher wie auch anderer religiöser Gemeinschaften zu sein. Es ist hier an die Spannungen und Konflikte zwischen dem Spiritualismus der Asketen, Mönche und Mystiker einerseits und dem verfassten ‘Kult’ der ‘offiziellen’ Religion andererseits zu denken. Die Ambivalenz des Rituals, bei dem es zunächst „um einen rein äußereren Handlungsvollzug geht“, wobei „korrespondierende ‘innere’ Einstellungen“ hinzukommen können, aber nicht erforderlich sind,¹⁸ konnten die Schriftsteller der Großkirche nicht ignorieren, insbesondere wenn sie in Konkurrenz zu gnostischen Zirkeln standen. Die Virulenz der Frage, ob das Heil in den sakramentalen Zeichen selbst oder bereits in der Heilsdisposition und sittlichen Befindlichkeit des Empfängers liegt, ist beispielsweise immer dann im Hintergrund zu ahnen, wenn das reine Gewissen des Sakramentsempfängers als heilsstiftend eingefordert wird.¹⁹

¹⁶ Douglas, Ritual, S. 74. Zum Zusammenhang von Ritual und Gruppenzusammenhalt vgl. Douglas, ebd., S. 28, die am Beispiel der Navaho (ebd., S. 25–28) die These erläutert, „daß die enge Gruppenbindung Hand in Hand mit einer vom Ritual dominierten Religion geht und daß die zunehmende Auflösung des Gruppenverbands einen Niedergang des Ritualismus mit sich bringt.“

¹⁷ Vgl. Koschorke, Gemeindeordnung, S. 30, zu Inter (NHC XI, 1): „So erschienen die Gnostiker als Vertreter einer solipsistischen Religiosität, als gemeinschaftsflüchtige Pneumatiker, die sich allenfalls in Zirkeln Gleichgesinnter zusammenfinden, oder als ungezügelte Schwarmgeister, die eine Bedrohung für den Bestand der christlichen Gemeinden darstellen.“ Vgl. ders., Gnostic Instructions, S. 757. Eine ähnliche Ausgangssituation (aber eine andere Problemlage), wie sie hier für das EvPhil angenommen wird, nimmt Tite, Exploration, S. 278–279 (vgl. S. 286–289.295–296.300–301) für Inter (NHC XI, 1) an; zu Inter siehe unten 3.5.2. (Exkurs VIII).

¹⁸ Vgl. Hahn, Sakramentale Kontrolle, S. 231.

¹⁹ Vgl. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, S. 322–323.338.

So erklärt zum Beispiel Irenäus, ungeachtet seiner besonderen Wertschätzung des eucharistischen Opfers und dessen Macht, es seien „nicht die Opfer, die den Menschen heilig machen, . . ., sondern das Gewissen dessen, der das Opfer darbringt, macht das Opfer heilig, wenn es rein ist (conscientia eius qui offert sanctificat sacrificium, pura existens)“.²⁰ Noch entschiedener äußert sich Origenes und auch er schließt, ähnlich der skizzierten gnostischen Position, eine deutliche Distanz zur Materie ein. Im Matthäuskommentar schreibt er:

...so macht nicht das, was in den Mund hineingeht, den Menschen heilig, auch wenn Leute mit weniger Erfahrung meinen, das, was Brot des Herrn genannt wird, mache heilig. Und die Äußerung ist (meine ich) nicht einfach von der Hand zu weisen und bedarf daher einer klaren Auslegung; richtig scheint mir folgendes zu sein: Wie nicht die Speise, sondern das Gewissen des mit Zweifel <die Speise> Verzehrenden den Essenden gemein macht (...) so macht auch das, was „durch das Wort Gottes und das Gebet“ geheiligt ist, nicht durch sein eigenes Wesen den heilig, der sich seiner bedient. (...)

Und was nun das Brot des Herrn angeht, der Nutzen ist für den Empfänger dann gegeben, wenn er das Brot mit unbeflecktem Sinn und reinem Gewissen empfängt.²¹

Wenn im Folgenden untersucht werden soll, ob und in welcher Weise die gemeinschaftsstiftende Funktion der Rituale den Philippusevangelisten zu seiner Apologie des Sakraments angeregt haben könnte, so ist zuerst die Konkurrenz von rituell vermitteltem Heil mit dem Selbstbewusstsein des Gnostikers im EvPhil sichtbar zu machen. Sie wird sichtbar in der im Text mehrmals aufscheinenden Sakramentskritik, die in 3.2. dargestellt wird. Ungeachtet der gelegentlichen Distanz zum Sakrament lässt sich an anderen Stellen der Eindruck gewinnen, dass den Ritualen sogar eine fast magische Wirkung zugetraut würde. Inwieweit dieser erste Eindruck zu belegen ist, soll 3.4. klären. Die von Irenäus beschriebene Eucharistiefeier Markus' des Magiers kann als Muster eines 'magisch' aufgeladenen Sakraments gesehen werden. Dieser Bericht des Irenäus ist bereits zur Interpretation von #100 herangezogen worden und wird in 3.3. noch einmal ausführlicher vor-

²⁰ Iren., haer. IV 18,3 (Rousseau 604,76–606,80; Übers. Brox 143). Vgl. auch Von Soden, ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ, S. 215–216 zu Tertullians Betonung des Taufbekenntnisses.

²¹ Or., comm. in Matt. 11,14 zu Mt 15,11 (Klostermann 57,13–18.21–22.25–27; Übers. Vogt 130; vgl. ebd. 153, Anm. 29). Nach Origenes, Contra Celsum VIII 33 „heiligen“ die eucharistischen Gaben nur den, der sie mit gesunden Vorsätzen gebraucht, das heißt der sie in der angemessenen Geisteshaltung verzehrt (Borret 246,25–27).

gestellt, um auch im Folgenden Aussagen des EvPhil im Vergleich mit Markus klarer zu erfassen. Nach diesen Überlegungen kann die Frage der komplementären Rollen erörtert werden, die in Ritualen notwendig zugewiesen werden. Dem Vorbeter, dem Vorsitz der Tischgemeinschaft, dem Täufer stehen der Hörer, der Gast und der Täufling gegenüber. Heilsvermittelnde Rituale konstituieren, mit den oben zitierten Worten H. Krafts, „die Gemeinschaft von Spender und Empfänger“.²² Auch im Philippusevangelium sind Anzeichen derartiger Rollen zu finden. Wenn immer wieder Sakramente und sakramentale Elemente ‘genommen’ (**ξι**) werden,²³ kann dann der an der Lehre des EvPhil ausgerichtete Christ als ‘Empfänger’ eines Sakraments beschrieben werden? Steht dem dann auch ein ‘Sakramentsspender’, vielleicht gar von der Art Markus’ des Magiers gegenüber? Diesen Fragen geht 3.5. nach.

3.2. SAKRAMENTSKRITIK IM PHILIPPUSEVANGELIUM

3.2.1. Erkenntnis versus Ritual?

Der Gedanke, dass „Symbole und Bilder“ als Medien auf dem Weg zur Wahrheit unverzichtbar sind, zieht sich als ein roter Faden durch das EvPhil. Dieser mittlerweile bekannte Grundsatz aus #67a²⁴ wird auch in dem, im Exkurs II erstmals ausführlicher vorgestellten Abschnitt #124 variiert:

#124

- * Jetzt halten wir uns an die sichtbaren Dinge (**ηετογονη εβολ**) der Schöpfung und sagen, dass sie die starken und angesehenen sind, die verborgenen Dinge (**ηεθηπι**) aber die schwachen und unbedeutenden.
- * Ebenso (*halten wird uns jetzt an*) die sichtbaren Dinge (**ηετογονη εβολ**) der Wahrheit (*und sagen, dass*) sie schwach und unbedeutend sind, die verborgenen Dinge (**ηεθηπι**) aber stark und angesehen.
- * Die Geheimnisse der Wahrheit sind aber offenbar (**ογονη εβολ**) als Symbole (**τυπιοс**) und Abbilder (**γικωп**).²⁵

²² Kraft, Gemeinschaftsleben, S. 3.

²³ Das koptische **ξι**, das „empfangen“ oder „nehmen“ bedeutet, ist im EvPhil sehr häufig sakramental eingefärbt; sicher in sakramentalem Kontext: #23b, #59, #61a, #67a, #67e, #89, #90ab, #96a, #99b, #99c, #100, #107b, #108, #125b, #127ab. Vgl. Buckley/Good, Sacramental Language, S. 3.9–10.

²⁴ NHC II p. 67,9–12 (Schenke 44; Übers. 45).

²⁵ NHC II p. 84,14–21 (Schenke 76; Übers. 77, stellenweise verändert).

Schenke hat das Verständnis des Textstücks durch entsprechende Einschübe (*kursiv*) in die Übersetzung erleichtert. Ohne Zweifel zielt der Abschnitt wie #67a auf das Problem der „sichtbaren“ Rituale.²⁶ Dieses Problem wird anhand einer Gegenüberstellung dieser und der anderen Welt verhandelt.²⁷ Die Verhältnisse hier und dort gleichen einander nicht.²⁸ „Der nackte ‘Kern’...“, wie Schenke schreibt, „...besteht in folgender metaphysischer These: Sowohl in dieser (...) Welt als auch in der oberen/kommenden Welt der Wahrheit gibt es Sichtbares und Verborgenes, aber im Bereich der Schöpfung ist das Sichtbare stark und das Verborgene schwach, im Bereich der Wahrheit ist das Sichtbare schwach und das Verborgene stark.“²⁹ Diese Einschätzung werden die Hörer des EvPhil selbstverständlich akzeptiert haben, worauf es dem Philippusevangelisten aber ankommt, ist ein weiteres Mal die Feststellung, dass „jetzt“ (*τένοι*), also in dieser Welt, nichts anderes übrig bleibt, als die Zuhilfenahme sichtbarer, im Vergleich zur Wahrheit schwacher Dinge.

Auch im Exkurs II war schon darauf hingewiesen worden, dass diese Aussage in einer Spannung zum unmittelbar vorausgehenden Abschnitt #123 steht. Die umfänglichen Textstücke #123a bis #123d bieten Aussagen, in denen allem Anschein nach Rituale keine Rolle spielen. Es geht um die Erkenntnis (*γνῶσις*), die den Einzelnen rettet. Die Begriffe „verborgen“ (*χρῆ*) und „sichtbar“ (*ογονὶ εἴολ*), die in der Interpretation des Abschnitts #25 als Schlüsselbegriffe der Sakramentsdiskussion herausgestellt wurden, haben in #123 keinen Bezug zur Eigenart der Rituale. Hier ist es die „Wurzel der Bosheit“, die „verborgen“ ist; um sie vernichten zu können, muss sie „offenbart“ werden (#123b).³⁰ Das Verborgene ist im Kontext dieser Aussagen, auch dasjenige, über das wir „unwissend“ sind. So ist „die Wurzel der Bosheit“ gefährlich, weil wir sie nicht erkennen (#123c).³¹ Auch die Wahrheit ist „verborgen“

²⁶ Vgl. Schenke, Philippus, S. 505.506.

²⁷ Vgl. Sevrin, Pratique et doctrine, S. 146.

²⁸ Schenke, Philippus, S. 505, Anm. 1389 auf das „‘Muster’ von der Umkehrung der Werte zwischen dieser und jener Welt“, das auch in #24, #87 und #103 anzutreffen ist.

²⁹ Schenke, Philippus, S. 505. Dass die Menschen sich im Alltag auf ‘handfeste’ Dinge verlassen, ist ohne weiteres nachvollziehbar. Unklar sind „die verborgenen Dinge“ dieser Welt, die als schwach angesehen werden. Schenke, ebd., S. 506 könnte Recht haben; er denkt an „Träume, Wünsche, Erinnerungen“ und spricht in diesem Zusammenhang von „einer Art ‘Sakramentsplatonismus’“.

³⁰ NHC II p. 82,30–83,11; hier 83,8–11 (Schenke 74; Übers. 75).

³¹ NHC II p. 83,11–30 (Schenke 74; Übers. 75).

(ζητη), weshalb die Wahrheit „erkannt“ (σοογη) werden muss. „Die Unwissenheit“ (τηντατσοογη) ist ihr Gegenteil (#123d). Im Textstück #123d begegnet in einer Exegese zu Joh 8,32 schließlich auch der Fachterminus γνῶσις:

#123d

...Das Wort (λογος) sagte: „Wenn ihr die Wahrheit erkennt, wird die Wahrheit euch frei machen.“

Die Unwissenheit ist Sklavenart. Die Erkenntnis (γνωσις) ist Freiheit....³²

Alle diese Aussagen stehen unter der Forderung, „das Fleisch zu vernichten“ in #123a: Abraham habe „das Fleisch der Vorhaut“ (τσαρχ πτακρογυστια) beschnitten und dadurch gezeigt, „dass es nötig ist, das Fleisch zu vernichten“.³³ Die „Erkenntnis“ in #123, die die „Bosheit“ überwinden soll, ist also mit einer bestimmten asketischen Lebensweise verbunden. In der Abkehr vom Fleisch erweist sich die gegenwärtige Auferstehung, wie anhand von #21 mit #23a zu sehen war. Erkenntnis hat für den Philippusevangelisten die zentrale Bedeutung, die man in gnostischen Texten erwarten darf. „Wer die Erkenntnis der Wahrheit (τηνωσιс πτηс) besitzt, ist frei...“, heißt es beinahe gleichlautend mit #123d auch in #110a.³⁴ In #115 wird die „Erkenntnis“ an die Spitze der paulinischen Trias aus 1 Kor 13,13 gestellt: „...die Landwirtschaft Gottes geschieht ebenso durch vier: Glaube (πιστιс), Hoffnung (ελπис), Liebe (αγапи) und Erkenntnis (γнωсис)....“³⁵

Oben, im Exkurs II wurden die Abschnitte #123 und #124 zitiert um zu zeigen, dass nicht nur in den auf #21 folgenden Ausführungen das gnostische Konzept der gegenwärtigen Auferstehung durch eine Einbettung in den Zusammenhang der Rituale korrigiert wird, sondern eben auch hier, am Ende des EvPhil. Solche Umdeutung durch den Philippusevangelisten setzt voraus, dass es eben doch zwei alternative Heilswege sind, die zur Diskussion stehen. Deutlicher noch als in den

³² NHC II p. 84,7–11 (Schenke 74; Übers. 75, abgeändert); Das koptische σοογη/σογωη- übersetzt im Zitat Joh 8,32 γνώσεσθε. Vgl. auch Crum, Coptic Dictionary, S. 370. Zum Zitat Joh 8,32 vgl. Nagel, Rezeption, S. 401–402; Röhl, Rezeption, S. 160; Evans/Webb/Wiebe, Nag Hammadi Texts and the Bible, S. 170.

³³ NHC II p. 82,26–29 (Schenke 72; Übers. 73).

³⁴ NHC II p. 77,15–31 (Schenke 64; Übers. 65).

³⁵ NHC II p. 79,22–25 (Schenke 66; Übers. 67). Da nach 1 Kor 13,13 ἀγάπη an der Spitze der Trias steht und hier in #115 γνῶσις nach ἀγάπη genannt wird, ist deutlich, dass der Philippusevangelist γνῶσις über die ἀγάπη stellt.

Abschnitten #21 bis #24 ist bei der Lektüre von #123 und #124 die Konkurrenz dieser Heilswege wahrzunehmen. Das Ausrotten der Bosheit und Unwissenheit betrifft das Innere des Menschen und ist nicht ohne weiteres mit Handlungen zu assoziieren, die ‘von Außen’ am Menschen vollzogen werden.³⁶ Der Abschnitt #123 lässt die Frage auf der antisakramentalistischen Seite ahnen, was Rituale denen bieten sollen, die „Erkenntnis“ besitzen und daher „frei“ sind.

3.2.2. *Erkenntnis und Ritual*

Die rituelle Vermittlung des Heils in #124 wird gleichberechtigt neben das Konzept der inneren Erkenntnis in #123 gestellt. In ähnlicher Weise wurden auch „die Namen“ in #11 bis #13 auf derselben Stufe angesiedelt, wie die „Symbole und Bilder“. Während der Philippusevangelist in #11ab und #13 allzu großem Vertrauen in die „Namen“ entgegen tritt, wirbt er für einen rituellen Zugang zur gegenwärtigen Auferstehung.³⁷ Dennoch sind gleichzeitig Ansätze von Kritik an den sakramentalen Rituale erkennbar.

3.2.2.1. *Kritik an den Sakramenten der Großkirche*

W. W. Isenberg hat die Bedeutung kirchlicher Praxis für das EvPhil herausgestellt. Entgegen der Annahme Isenbergs ist die kirchliche Praxis aber wohl nicht Vorbild für den Philippusevangelisten, sondern eher Negativ-Folie. Die Adressaten des EvPhil teilen zunächst selbstverständlich mit dem großkirchlichen Umfeld die rituellen Formen des Gemeindelebens, der Philippusevangelist beansprucht jedoch gleichzeitig, ein im Vergleich zu den großkirchlichen Predigern tieferes Verständnis dieser Formen eröffnen zu können.

K. Koschorke verweist im Rahmen von Überlegungen zur „Sakramentspolemik der Gnostiker“ auch auf das EvPhil und zitiert daraus als prominenten Beleg den Abschnitt #105:³⁸

³⁶ Im Zusammenhang mit der „Bosheit“ in #123c weist Schenke, Philippus, S. 503 ausdrücklich darauf hin, dass es sich um „eine Sache des Herzens“ handelt, um „etwas, das sich wesentlich im Inneren des Menschen ‘abspielt’...“ Ebenso Niederwimmer, Freiheit, S. 366.

³⁷ Siehe zu #11 bis #13 Exkurs IV (2.3.2.6).

³⁸ Vgl. Koschorke, Polemik, S. 142–148; hier insbesondere S. 143–144; ders., Namen, S. 317.

#105

Muss nicht jeder, der alles besitzt, dies alles auch kennen (**ειναις**)? Die einen, wenn sie es nicht kennen (**ειναις**), werden auch nicht genießen, was sie besitzen. Die es aber kennengelernt haben, werden es auch genießen.³⁹

Wie Koschorke beobachtet, erinnert die Formulierung „jeder, der alles besitzt“ (**ογκον πιμ ετογπτογ πτηρργ πιμαγ**) an den sakramentalen Kontext der Abschnitte #95b und #97. In #95b „besitzt alles“ (**ογπтeç πтhрç πиmаg**), wer gesalbt (**τo2c**) ist⁴⁰ und in #97 ist der, der „ins Wasser [her]ab[gestiegen war]“ als „[Her]r über alles“ (**[πiχoei]c αпtηрrç**) wieder heraufgekommen.⁴¹ Wenn aber der, „der alles besitzt“, derjenige ist, der alle Rituale vollzogen hat, so wird in #105 deutlich, dass die Rituale allein nach der Ansicht des Philippusevangelisten nicht ausreichen. Man muss auch „kennen“ (**εиme**), was man besitzt, um dessen Heilswirkung zu erfahren.⁴²

Das Textstück #107b scheint etwas ganz Ähnliches auszusagen. Bedauerlicherweise ist es stark zerstört, doch hat Schenke hier zu Recht bemerkt, dass die Lücken „dem sachlichen Verständnis nur wenig hinderlich“ sind.⁴³

#107b

„Wer alles *empfangen hat* (**πετράσῃ πτηνά**), [sich aber nicht] von diesen Orten [], kann jenen Ort [nicht], sondern wird [zur M]itte (**[ΗΕ]СОТНС**) [gehen] als ein Unvollkommener. Nur Jesus weiß das Ende von diesem.“⁴⁴

Das Stichwort „empfangen“, bzw. „nehmen“ (xi) dürfte als Signal auf den sakramentalen Kontext hin zu werten sein, zumal es im unmittelbar anschließenden Abschnitt #108 „das Brot“ und „der Kelch“ sind, die „empfangen“ oder „genommen“ (xi) werden.⁴⁵ Das räumliche Modell, wonach „diesem Ort“, also der Welt, „jener Ort“, die andere Welt

³⁹ NHC II p. 76,17–22 (Schenke 62; Übers. 63). Zur Übersetzung vgl. Schenke, Philippus, S. 466–467; besonders hat die Übersetzung des einleitenden Satzes Zeile 17–19 klärend zum Verständnis beigetragen.

⁴⁰ NHC II p. 74,18–20 (Schenke 58; Übers. 59).

⁴¹ NHC II p. 74,24–36 (Schenke 58; Übers. 59).

⁴² Ohne expliziten Bezug zum sakralen Kontext interpretiert Schenke, Philippus, S. 467 den Text „als Metapher für den Heilsbesitz, nämlich daß es nötig ist, das Heil nicht nur der Möglichkeit nach ($\delta\upsilon\upsilon\alpha\mu\epsilon\iota$), sondern auch der Wirklichkeit nach ($\grave{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$) zu haben.“

⁴³ Schenke, Philippus, S. 469.

⁴⁴ NHC II p. 76,33–77,1 (Schenke 62; Übers. 63, stellenweise abgeändert).

⁴⁵ NHC II p. 77,2–7 (Schénke 62; Übers. 63). Zum sakramentalen Kontext von xi vgl. Buckley/Good, Sacramental Language, S. 3.9–10.

gegenübersteht und diese beiden Orte durch die Mitte (**μέσοτις**) ergänzt werden, ist aus den Abschnitten #63 (a), b und c bekannt.⁴⁶ Wie in #63 ist die „Mitte“ auch in #107 ein negativer Ort. Sie ist ein Ort der Endzeit, der aber nicht das Heil ist. In anderen Texten des gnostischen Umfelds kann die Mitte durchaus auch positiv als Ruheort der „Gerechten“ gesehen werden.⁴⁷ Die negative Zeichnung in den Abschnitten #63 und #107 muss dem nicht widersprechen, wenn man die Perspektive der gnostischen Pneumatiker zugrunde legt. Für sie, die „Vollkommenen“, bleibt die Mitte jedenfalls hinter dem zurück, was sie erreichen wollen.⁴⁸ Vermutlich zielte die Aussage in der nicht mehr zu rekonstruierenden Lücke nach „von diesen Orten“ darauf, diese Orte, also die Welt, zu verlassen, was ja auch die Absicht der Aussagen in #63 ist. Es wird also zumindest deutlich, dass der Empfang von allem, also wohl der Empfang der sakramentalen Rituale, nicht genügt, um sich vollständig zu befreien und „jenen Ort“ erreichen zu können.⁴⁹

Koschorke ist der Ansicht, dass derartige Kritik generell gegen die Rituale der kirchlichen Gemeindechristen gerichtet ist, was besonders in #59 nahe liegt:⁵⁰

#59

Wenn jemand ins Wasser hinabsteigt, wieder heraufkommt, ohne etwas empfangen (**κτι**) zu haben, und sagt: „ich bin ein Christ“, so hat er den Namen als Darlehen empfangen (**κτι**). Wenn er aber den Heiligen Geist empfängt (**κτι**), so besitzt er den Namen als Geschenk.—Wer ein Geschenk empfangen (**κτι**) hat, dem wird es nicht weggenommen. Wer aber etwas als Darlehen empfangen (**κτι**) hat, von dem wird es zurückgefördert.—Dies ist die Weise, die auf uns zutrifft.⁵¹

Die Beschenkten, die denen gegenübergestellt werden, die nur Leihnehmer auf Zins sind, verstehen sich selbst unübersehbar als Angehörige einer Elite. Viele sagen „Ich bin ein Christ“ (**ανοίκ οὐ χριστιανός**),

⁴⁶ NHC II p. 66,7–20 (schenke 40.42; Übers. 41.43); in #63a steht **μήτε** anstelle von **μέσοτις**. Vgl. Schenke, Philippus, S. 469. Thomassen, How Valentinian?, S. 278–279 sieht „the middle“ im Kontext gnostischer Polemik gegen kirchliche Sakramente.

⁴⁷ Vgl. Iren., haer. II 29,1 (Rousseau 294,1–296,21).

⁴⁸ Vgl. zu #63 Wilson, Gospel, S. 124; Strutwolf, Gnosis, S. 153.

⁴⁹ Schenke, Philippus, S. 468–469 stellt keinen Bezug zur Sakramentsthematik her, jedoch bringt auch er #107a über „das Syntagma κτι πτηρψ“ in Verbindung mit #105.

⁵⁰ Vgl. Koschorke, Polemik, S. 144.

⁵¹ NHC II p. 64,22–30 (Schenke 38; Übers. 39, geringfügig verändert). Zu τ-**μήτε** (von **μήτε**, „gebären“) im Sinne von „Zins“, entsprechend griech. ὁ τόκος, vgl. Crum, Coptic Dictionary, S. 186.

jedoch nur für wenige hat dies nach Ansicht des Philippusevangelisten die erwünschten dauerhaften Konsequenzen.⁵² Wirklich „besitzen“, so mag man aus #105 folgern, kann ohnehin nur der, der „kennt“ (ειδε), was er besitzt. Auch in Abschnitt #90ab ist ein defizitäres Bewusstsein der Taufe mit einer unzureichenden Auferstehungsvorstellung verbunden:

#90a

Diejenigen, die behaupten, dass sie zuerst sterben und (dann erst) auferstehen werden, irren sich....

#90b

Ebenso sagen sie auch über die Taufe Folgendes: „Die Taufe ist groß, wenn sie sie empfangen werden sie leben.“⁵³

Wer die Gegenwärtigkeit der Auferstehung übersieht, beweist damit, dass er nicht weiß, was er sagt, wenn er von einer lebensspendenden Taufe spricht. Er unterliegt somit einem tragischen Irrtum, wenn er sich allein durch die Taufe gerettet glaubt. In 109a ist es ein weiteres Mal die falsche Interpretation der Taufe, die der Philippusevangelist kritisiert, eine Interpretation, die vielleicht in Verwandtschaft zur Taufdeutung aus Röm 6,3–4 zu sehen ist:

109a

Wie Jesus das Wasser der Taufe erfüllt hat, so hat er es vom Tod entleert. Deswegen (gilt): wir steigen zwar ins Wasser hinab; wir steigen aber nicht in den Tod hinab.⁵⁴

K. Koschorke bringt auf der Grundlage dieser Stellen die Sakramentspolemik im EvPhil „auf den Nenner (...): den Gemeindechristen nützt das Sakrament überhaupt nichts, weil sie—im Gegensatz zu

⁵² Der Name als „Darlehen“ (οὐφετή) begegnet auch in EvVer (NHC I p. 40,8–13; Attridge/MacRae 112): „Er empfing nun den Namen nicht als Darlehen, wie andere in Entsprechung dazu, wie jeder geschaffen werden wird.“ (Übers. Schenke 43). Vgl. dazu Attridge/MacRae, Notes, S. 127 mit Verweisen auf Tertullian und Irenäus.

⁵³ NHC II p. 73,1–8 (Schenke 54; Übers. 55).

⁵⁴ NHC II p. 77,7–11 (Schenke 64; Übers. 65). Vgl. Röm 6,3–4. Auch der Verfasser von 2LogSeth (NHC VII p. 49, 25–27; Riley 148,149) polemisiert vor doketischem Hintergrund (vgl. p. 56,9–19; Riley 164–167) gegen die Vorstellung, mit Christus zu sterben (vgl. Marksches, Die Gnosis, S. 59). Zum Bezug von EvPhil #109a zur paulinischen Taufauffassung vgl. Gaffron, Studien, S. 122 mit Anm. 29 (S. 312); gegen einen derartigen Bezug Schenke, Philippus, S. 474. Zur sprachlichen Eigenart des #109 vgl. Schenke in Leipoldt/Schenke, Koptisch-gnostische Schriften, S. 34, der für #109 (und #110) koptische Ursprache erworben hatte; dagegen Bauer, Zum Philippus-Evangelium Spr. 109 und 110, Sp. 554.

den Gnostikern—die Gabe des Sakraments nicht durch Erkenntnis realisieren.“⁵⁵ Anders als die Klienten des Philippusevangelisten halten sie den bloßen Vollzug der Rituale für ausreichend. Sie können daher „ins Wasser hinabsteigen“ und „wieder heraufkommen, ohne etwas empfangen zu haben...“ (#59). Die Kritik des Philippusevangelisten in den zitierten Abschnitten richtet sich also nicht gegen die sakramentalen Rituale selbst, sondern nur gegen falsche Vorstellungen und Erwartungen, die den Ritualen entgegengebracht werden. Nur wer weiß, was er tut (#59, #90ab, #105, #109a) und sein Wissen in einer entsprechenden Abkehr von der Welt umsetzt (#107b), kann Nutzen aus den Ritualen ziehen. Wie die Namen „Vater“, „Sohn“, Heiliger Geist“, „Leben“, „Licht“, „Auferstehung“ und „Kirche“ (#11) allen Christen gemeinsam sind,⁵⁶ aber nur von wenigen als Hinweise „auf das Feststehende“ richtig gedeutet werden, während andere sie offensichtlich für „das Feststehende“ selbst halten, so ist auch die Kraft der sakramentalen Rituale nur denen zugänglich, die ihre wirkliche Bedeutung kennen.⁵⁷

Derartige Kritik gilt also lediglich dem falschen Sakramentsverständnis der großkirchlichen Christen. Jenseits dessen gibt es im EvPhil allerdings auch einige wenige Stellen, an denen man den Eindruck gewinnen kann, als würde die rituelle Heilsvermittlung grundsätzlich, also auch für die Sakramente der Gnostiker in Frage gestellt.

3.2.2.2. *Kritik am Sakrament schlechthin*

Ein Gedanke in Richtung einer grundsätzlichen Kritik am Sakrament war bereits in #26a begegnet: Jesus, heißt es dort, zeigt sich allen so,

⁵⁵ Koschorke, Polemik, S. 143; vgl. ebd., S. 188–189. Ebenso ders., Gemeindeordnung, S. 55; ders., Namen, S. 316.

⁵⁶ Vgl. Koschorke, Namen, S. 319, der die theologischen Begriffe in #11 „dem großkirchlichen Credo“ zuordnet.

⁵⁷ Koschorke, Einheit, S. 62 präzisiert seine Einschätzung der gnostischen Kritik am kirchlichen Sakrament im Blick auf #11: „...wenn das EvPh... die Anschauungen der Gemeindechristen kritisiert, so nicht deshalb, weil deren Erkenntnis eine nur unvollkommene ist. Das lässt sich gar nicht vermeiden, denn...in dieser Welt des ‘Offenbaren’ kann der Mensch gar nicht anders als durch ‘wertlose’ und ‘schwache’ ‘Abbilder’ und ‘Namen’ an der transzendenten ‘Wahrheit’ partizipieren. Der fatale Irrtum der vom EvPh attackierten Pseudochristen besteht nur darin, daß sie die ‘Abbilder’ für die Sache selbst halten und in den schwachen Offenbarungshüllen die jenseitige Wahrheit zu besitzen glauben.“ Koschorke hat allerdings die Tendenz, die Bedeutung der Sakramente im EvPhil zu unterschätzen; der Philippusevangelist hält die Sakramente keineswegs für „wertlos“! Mit „wertlos“ übersetzt Koschorke εγνωμ in #125a (Ders., Namen, S. 312); vgl. die Kritik an Koschorke bei Pagels, Ritual, S. 288.

„wie sie ihn würden sehen können.“ Aus diesem Grund zeigt er sich auch „den Menschen als Mensch.“ Er offenbarte sich also der Welt in weltlich leiblicher Verkleidung. Wie dargelegt worden ist, entspricht diese Vorstellung ihrer Struktur nach dem Modell einer materiellen Hülle immaterieller Wirklichkeit in den sakramentalen Ritualen.

<i>verborgen</i>	<i>sichtbar</i>
Jesus, „wer er wirklich war“ = „als Großer“	→ Jesus, „wie [sie] ihn würden sehen können“
Licht, (himmlisches) Feuer, Heiliger Geist, Logos	→ Wasser, Salböl, Brot, Wein

Am Ende des Abschnitts fügt der Philippusevangelist allerdings eine bemerkenswerte Einschränkung an: „Jedoch (ἀλλά), als er... seinen Jüngern erschien,“ da machte Jesus sie „groß“ (ηνός), damit sie ihn „,als einen Großen“ (ερχο ηνός) sehen konnten.⁵⁸ Die „Jünger“, die mit den gnostischen Adressaten identisch sind, haben offensichtlich andere Qualität als die restlichen Christen und können deshalb auf irdische Verkleidungen verzichten. Selbst wenn man sich der oben (2.3.3.2) vorgeschlagenen Deutung anschließt, wonach die besondere Befähigung der Jünger zur direkten Anschauung Jesu doch wieder durch die Einbettung in einen sakramentalen Kontext in #26b und #27ab aufgehoben wird, so muss man doch zur Kenntnis nehmen, dass das Ritual ein Stück weit relativiert ist.

Es gibt weitere Textstellen, die Reste einer grundlegenden Ablehnung ritueller Handlungen erahnen lassen. Eine dieser Stellen ist der Abschnitt #7:

#7

Die im Winter säen, werden im Sommer ernten. Der Winter ist die Welt (κοσμός). Der Sommer ist der andere Äon (αἰών). Laßt uns in der Welt säen, damit wir im Sommer ernten!

Deswegen (λια τοῦτο): Es geziemt sich für uns, nicht zu beten im Winter.

Was nach dem Winter (kommt), ist der Sommer. Wenn einer aber im Winter erntet, wird er nicht ernten, sondern ausreißen.⁵⁹

⁵⁸ NHC II p. 57,28–58,10 (Schenke 26).

⁵⁹ NHC II p. 52,25–32 (Schenke 16; Übers. 17, stellenweise verändert).

Kritik am Gebet ist auch aus anderen Texten, die dem gnostischen Umfeld zugerechnet werden, bekannt. Ein besonders drastisches Jesuswort gegen das Gebet enthält das Logion 14 des Thomasevangeliums: „Und wenn ihr betet, werdet ihr verurteilt werden.“⁶⁰ Logion 14 verbindet in der Tradition von Mt 6 das Beten mit Fasten und Almosengeben. In Logion 6 des EvThom kommt zu Gebet, Fasten und Almosengebot noch die Einhaltung der Speiseregeln hinzu. Der Jesus des Thomasevangelisten lässt dort die Fragen der Jünger, was sie beachten müssen, und insbesondere, „in welcher Weise“ sie „beten“ sollen, unbeantwortet und fordert stattdessen: „Lügt nicht. Und tut nicht das, was ihr haßt.“⁶¹ Die bei Mt und im EvThom sichtbare Verbindung des Gebets mit anderen Pflichten der Frömmigkeit kann um das Vollziehen religiöser Rituale erweitert werden. Eine entsprechende Nähe des Betens zur christlichen Ritualpraxis belegt Origenes in der oben, 1.3.5., zitierten Äußerung aus seiner Schrift „Über das Gebet“. Diejenigen, die das Gebet für überflüssig halten, lehnen demnach auch alles andere „sinnlich Wahrnehmbare“ ab und gebrauchen „weder Taufe noch Abendmahl“.⁶² Vor diesem Hintergrund kann man davon ausgehen, dass das Verbot des Gebets in #7 des EvPhil, wie im Logion 14 des EvThom, generell alle ‚kultischen‘ Gebote und Rituale einschloss.

Der Abschnitt #7 stellt die Aufforderung zur Gebetsabstinenz in einen Bezugsrahmen, den auf der einen Seite „die(se) Welt“ (**πικοσμος**), auf der anderen „der andere Äon“ (**πικεαιων**) begrenzen.⁶³ Was mit „säen“ und „ernten“ exakt gemeint ist, muss hier nicht geklärt werden. Es handelt sich jedenfalls um Verhaltensweisen, deren Nutzen auf

⁶⁰ EvThom 14,2 (NHC II p. 35,16–17; Bethge 523): **αγω ετεῖημανθλη σεναρ̄ παράλεχε πιοτῆ.**

⁶¹ EvThom 6,1–3 (NHC II p. 33, 14–19; Bethge 520). zu Logion 6 ist der griechische Text in POxy 654,32–54 erhalten. Kritik an ‘äußeren Heilsmitteln’ ist auch in ExAn zu finden: „Diese (= die Rettung der Seele. HS) aber ist weder durch Askese (**ἀκρικήσις**) zu erlangen, noch durch (bestimmte) Techniken (**πτεχη**), [auch nicht] durch schriftliche Lehren (**ερω πισταῖ**). Vielmehr ist es die Gnade des [Vaters (oder: Geistes. HS)]. Vielmehr ist es das Geschenk [Gottes, der sich erbarmt]. Denn diese Sache kommt von [oben].“ (NHC II p. 134,29–34; Kulavik 50; Übers. 51).

⁶² Or. or. V, 1 (Koetschau 308,19–20); Übers. Koetschau 22. Vgl. Clem., str. VII 41,1 (Stählin/früchtel 31,3–5); demnach sei in der Schule eines gewissen Prodigos gelehrt worden: **μὴ δεῖν εὐχεσθαι**.

⁶³ „Winter“ (**πιρω**) und „Sommer“ (**φωμ** oder **ψαμη**) sind auch in #109b (NHC II p. 77,11–15; Schenke 64) Chiffren für Welt und Äon; vgl. Schenke, Philippus, S. 164. Vgl. auch Hermas, Sim III 52,2 und Sim IV 53,2–3.

den anderen Aion ausgerichtet ist.⁶⁴ E. Segelberg bringt das Verbot des Gebetes „im Winter“ auf den Punkt, wenn er schreibt: „... prayer belongs to the other aion. If we start to pray in the world it means an anticipation of the spiritual stage belonging to the other aion.“⁶⁵ In den bisher vorgestellten Überlegungen wurde aber sichtbar, dass „anticipation of the spiritual stage“ gerade von den sakumentalen Ritualen erwartet wird. Die Auferstehung in dieser Welt wird durch Symbole und Bilder vollzogen oder, wie ganz am Ende des EvPhil, in #127, nochmals bekräftigt ist: Wer die Welt verlässt und das Licht im „Brautgemach“ empfangen hat, der „hat die Wahrheit schon (τηλι) in den Abbildern empfangen (κτι).“⁶⁶ Insofern scheint #7 dem Grundsatz #67a, dass es keinen Zugang zur Wahrheit gibt, als „in Symbolen und Bildern“, zu widersprechen.

Andererseits kann vielleicht gerade die Gegenwart der Auferstehung die Distanz zum Gebet mildern. Im eben zitierten Schlussabschnitt #127b wird über den, der „die Wahrheit schon in den Abbildern“ empfangen hat, weiter gesagt, „die Welt“ sei für ihn „zum Aion“ (αἰωνί) geworden, „denn der Aion“ sei „das, was ihn erfüllt“, wörtlich ist er „für ihn Pleroma“ (φυοοπ ηαρ τίπιληρωμα).⁶⁷ Der Aion, von dem vorausgesetzt zu sein scheint, dass er das Beten zulässt, muss nicht in einer linear verlaufenden Zeit in der Zukunft angesiedelt sein. Wer sich vom Beten eine Ernte im Winter, also besondere, in der Welt sichtbare Vorteile oder Heilserfahrungen erwartet, kann nur enttäuscht werden. Letztendlich wird er nichts ernten, sondern nur „abreißen“ (χωλεῖ). Aber der, dem die Welt „zum Aion geworden“ ist und der folglich das richtige Bewusstsein besitzt, kann Nutzen aus Ritualen und Gebet haben.

Ein anderes Textstück, das eine grundsätzliche Kritik an den sakumentalen Ritualen enthalten könnte, ist #48:

⁶⁴ Vgl. Borchert, Analysis, S. 77; Schenke, Philippus, S. 166–177. Eher abwegig scheint der Vorschlag von Wilson, Gospel, S. 69–70, „säen“ und „ernten“ seien auf sexuelle Zeugung zu beziehen. „Säen“ und „ernten“ sind beliebte Bilder im NT: z. B. Mt 13,3–9; Mk 4,3–9.13–29; Lk 8,4–15; Mt 9,37; Lk 10,2; Joh 4,35–38; 1 Kor 9,11; 2 Kor 9,6; Gal 6,7–9; Apok 14,15.

⁶⁵ Segelberg, Prayer, S. 56.

⁶⁶ NHC II p. 86,4–18; Zitat 86,12–13 (Schenke 78; Übers. 79).

⁶⁷ NHC II p. 86,23–15 (Schenke 78; Übers. 79). Zur Identität von αἰών und πλήρωμα in gnostischen Texten vgl. Lampe, Patristic Greek Lexicon, S. 56.

#48

Wenn eine Perle in den Schmutz (επιτορκον) geworfen wird, { } wird sie nicht geringer an Wert, noch wird sie (erst), wenn sie gesalbt wird (εγχαταζει) mit Balsamöl (αποβαρσιον), wertvoll werden, sondern sie hat immer den(selben) Wert in den Augen ihres Besitzers.

Ebenso verhält es sich mit den Kindern Gottes, in was (auch immer) sie hineingeraten werden, sie haben den(selben) Wert bei ihrem Vater.⁶⁸

Im Rahmen seiner Untersuchung der in den Ritualen des EvPhil verwendeten Stoffe geht J. M. Sevrin auch auf das „Balsamöl“ (αποβαρσιον) in #48 ein und kommt zu dem Schluss, dass dieser Abschnitt keinen Bezug zu einer tatsächlich vollzogenen Salbung hat. Das bei der Salbung verwendete Öl wird stets als χρισμα bezeichnet. „Balsamöl“ und die Salbung seien hier lediglich literarische Motive im Bild von der Perle im Schmutz.⁶⁹ Hilfreich für die Entscheidung der Frage nach einer möglichen Beziehung zu den Sakramenten ist ein sehr ähnliches Bild aus gnostischen Kreisen, das Irenäus überliefert: „Gold“, das in den Schmutz (ἐν βορβόφ) geworfen werde, bewahre dennoch seine „eigene Natur“ (ἰδίαν φύσιν). Von selber Art wie das Gold seien die Pneumatiker, da sie unter allen Umständen gerettet würden, unabhängig davon, mit welchen Schandtaten sie sich etwa die Hände schmutzig gemacht haben. Sie „leiden (...) keinen Schaden und verlieren nicht ihr pneumatisches Wesen, auch wenn sie ein noch so materielles Leben führen.“⁷⁰

Ohne Zweifel ist die Parallele bei Irenäus aussagekräftig, denn die Deutung am Ende des Irenäustextes gleicht #48 vollständig: In was auch immer die Pneumatiker „hineingeraten werden, sie haben den(selben) Wert bei ihrem Vater.“ Allerdings enthält das ‘Gold im Schmutz’ des Irenäustextes gerade dasjenige Motiv nicht, auf das es bei der ‘Perle im Schmutz’ aus #48 ankommt, nämlich die Salbung, die den Wert nicht erhöhen kann. Das eigentümliche Wort „Balsamöl“

⁶⁸ NHC II p. 62,17–26 (Schenke 34; Übers. 35, stellenweise abgeändert).

⁶⁹ Auch Gaffron geht in seinem Abschnitt über die Salbung (Studien, S. 149–168) nicht auf #48 ein.

⁷⁰ Iren., haer. I 6,2 (Rousseau 94,37–42; 94,623–95,629; Übers. Brox 165) vgl. dazu Strutwolf, Gnosis als System, S. 151; Sevrin, Pratique et doctrine, S. 49; 55 (vgl. 58). Schottroff, Anima naturaliter salvandae, S. 95–96, sieht hierin eine Extremposition, die nicht repräsentativ für die gnostisch valentinianische Erlösungslehre sei; siehe oben 1.3.3. In 1ApJac (NHC V 28,16–20; Schoedel 76; Übers. Schletterer/Plisch 413) ist es der Erlöser, der „im Schlamm“ seine Kleider „nicht befleckt“ und nicht „ergriffen“ wird (Ich verdanke diesen Hinweis Siegfried Richter.) Gnostiker und Erlöser nehmen also den gleichen Weg. Vgl. Strutwolf, Gnosis als System, S. 151.

(ἀποβαρψίμον) kommt im EvPhil einzig an dieser Stelle vor. Es ist somit durch keine innertextliche Parallele zu überprüfen, ob eine sakramentale Anspielung vorliegen könnte. Das Verbum „salben“ (**τωπός**), das hier in der Qualitativ-Form **ταχός** erscheint, kann zwar nicht ausschließlich dem Begriffsfeld ritueller Handlungen zugewiesen werden, die Wahrscheinlichkeit einer sakramentalen Färbung ist jedoch hoch.⁷¹

Von außerhalb des EvPhil gibt es einen weiteren Hinweis auf einen möglichen sakramentalen Unterton im Bild von der gesalbten Perle. Irenäus berichtet in haer. I 21 von einer Mysterienfeier einiger Gnostiker, die mit der „Erlösung“ (**λύτρωσις** und **ἀπολύτρωσις**) in Verbindung gebracht wird. Im Verlauf dieser Feier fand ein kultischer Dialog zwischen „den Einweihenden“ (**οἱ τελοῦντες**) und „dem Eingeweihten“ (**ὁ τετελεσμένος**) statt, an den sich eine Salbung „mit Balsamöl“ (**τῷ ὄπῳ τῷ ἀπὸ βαλσάμου**) anschloss.⁷² Auch hinter der koptischen Umschrift **ἀποβαρψίμον** steht das griechische **ὄποβάλσαμον**.⁷³ Damit soll nicht erwogen werden, ob #48 ein versprengter Beleg einer besonderen Salbung mit Balsamöl sein könnte, wie die, von der Irenäus spricht. Dennoch zeigt die Irenässtelle, dass solcherart Salben grundsätzlich in rituellen Handlungen Verwendung finden konnten.

Mir scheint das Bildmotiv der Salbung so auffällig, dass meiner Ansicht nach eine sakramentale Färbung für den Abschnitt #48 nahe liegt. Dabei ist schließlich auch zu bedenken, dass der Salbung in der Gemeinde des Philippusevangelisten besondere Aufmerksamkeit entgegengebracht wurde (siehe oben 1.4.3.3.). Sollte die Salbung der Perle tatsächlich eine Anspielung auf die „gesalbten“ Christen enthalten, so wäre #48 gegen ein Salbungsritual gerichtet, insofern nämlich

⁷¹ Zu **τωπός** im EvPhil vgl. Sevrin, Pratique et doctrine, S. 94–96; In #95a ist **τωπός** als Pendant zu **χριστός** verwendet und in #74 folgt der Fachterminus **χριστός** im Abschnitt #75; eindeutig religiös symbolische Bedeutung hat **τωπός** in #81b und #95b; vgl. Sevrin, ebd., S. 95,96. Sevrin, ebd., S. 94,100 nennt nur #48 und #111 als Belege einer profanen Bedeutung. #48 steht hier zur Diskussion und auch in #111 scheint mir eine Anspielung auf das Salbungsritual nicht völlig auszuschließen; siehe unten 3.5.4.3.

⁷² Iren., haer. I 21,3 (Rousseau 300,47–302,65; 300,901–302,920). Ménard, L’Évangile, S. 164 will hingegen in **ἀποβαρψίμον** einen Hinweis auf die Datierung des koptischen Textes erkennen, da dieses Wort in koptischen Texten vor dem 4. Jahrhundert nicht belegt sei. Die Irenässtelle zeigt aber, dass der Begriff als Transkription der griechischen Vorlage erklärbar sein kann.

⁷³ Lidell/Scott, A Greek-English Lexicon, S. 1240 gibt für **τὸ ὄποβάλσαμον** an: „the juice of the balsam-tree“.

erklärt wird, dass auch die Salbung den Heilsstand des Gnostikers nicht mehrnen kann.

Der Abschnitt #48 trägt ohne Zweifel dem elitären Selbstbewusstsein der Adressaten Rechnung. Im Hintergrund von #48 könnte die gnostische Einteilung der Menschen hinsichtlich ihrer Empfänglichkeit für das Heil stehen, die aus anderen Nachrichten über das gnostische Menschenbild bekannt ist: Neben den geretteten „Pneumatikern“ stehen die weniger heilsempfänglichen „Psychiker“ und die vollständig heilsunempfindlichen „Hyliker“. Auch beim Philippusevangelisten finden sich Ansätze einer entsprechenden Einteilung der Menschen, wie oben (1.3.4.2.) anhand der Abschnitte #1 bis #4 bereits dargestellt wurde.

Eine radikal gedachte Prädestination zum Heil würde freilich jedes Ritual überflüssig werden lassen. Wie oben in 1.3.4. deutlich wurde, gehörten ungeachtet der Lehre von der göttlichen Natur des Pneumatikers Bekehrung und Apostasie auch zum Erfahrungsbereich der Gnostiker. Das Paradox, dass der Pneumatiker einerseits bereits gerettet ist und somit nicht verloren gehen kann, andererseits aber seine Rettung im irdischen Leben aktualisieren muss, ist auch im EvPhil angelegt. Zum einen begegnet in #48 mit der „Perle im Schmutz“ ein Bild, das unverkennbar auf das von Irenäus überlieferte Bild vom „Gold im Schmutz“ verweist, zum anderen aber geht der Philippusevangelist ganz selbstverständlich davon aus, dass man zum Heil erst „kommen“ muss. Dabei ist es für ihn auch denkbar, dass das einmal ergriffene Heil wieder verloren gehen kann. Im Abschnitt #4a wird über den, der „zum Glauben an die Wahrheit gekommen ist“ gesagt, er sei damit auch „in Gefahr zu sterben“. Als Begründung ist in #4b ergänzt: „Denn: er lebt seit Christus gekommen ist“.⁷⁴

⁷⁴ NHC II p. 52,15–18 und 18–19; Zitat aus 17–18 und 18–19 (Schenke 14; Übers. 15); vgl. Isenberg, Coptic Gospel, S. 199; Koschorke, Namen, S. 321–322. Strutwolf, Gnosis, S. 151 verweist auf die Spannung zwischen #4 und #48 und denkt in #4a daher an Psychiker. Von der Gefahr der Apostasie spricht wohl auch der Abschnitt #114: „Wer gegen seinen Willen Sklave ist, kann frei werden. Wer frei geworden ist durch die Gnade seines Herrn und sich selbst in die Sklaverei verkauft hat, kann nicht mehr frei werden.“ (NHC II p. 79,13–18; Schenke 66; Übers. 67); vgl. dazu Schenke, Philippus, S. 484: Der „Sinn“ des Satzes sei (im Blick auf die „Sklavenregel“ Ex 21,4–6): „Der du freigeworden bist von der Stunde der Unwissenheit, *liebe* und bewahre deine Freiheit und fall‘ nicht aus *Liebe* zum Alten zurück in die Sklaverei, aus der es keine zweite Erlösung gibt!“ Es ist nahe liegend hier an Gnostiker zu denken, welche in den beginnenden Auseinandersetzungen von Kirche und Gnosis ihrem einstigen gnostischen Lehrer den Rücken gekehrt haben. Ein weiteres Textstück, das in Richtung der Apostasiegefahr verstanden werden könnte ist #38: „Ihr Verlorenen! Was der Geist

Will man die Spannung zwischen solchen Äußerungen und der gleichzeitig nachdrücklichen Werbung für rituelle Handlungen nicht einfach literakritisch durch die Annahme disparater Quellen auflösen, so muss man davon ausgehen, dass der Philippusevangelist auch eine mögliche Überbewertung sakramentaler Rituale in den Blick fasst, wie das ja auch in #107 deutlich wird (siehe oben 3.2.2.1.). Wenn #48 tatsächlich eine Anspielung auf eine sakrale Salbung enthält, so wird hier die rein äußerliche Handlung relativiert. Es scheint nach Ansicht des Philippusevangelisten demgegenüber darauf anzukommen, sich wirklich dessen bewusst zu werden, ein „gesalbter“ Christ zu sein.

„Auf Grund der Salbung (*χρισμα*) wurden wir ‘Christen’ genannt“, heißt es in #95a und die dort gemeinte Salbung hat vor allem eine symbolische Bedeutung, denn es ist die Salbung, mit der „der Vater den Sohn“ salbte (*τωρ*).⁷⁵ Der Name „Christ“, der das Gesalbtsein meint, ist ein Name, der Furcht erweckt bei dem, der ihn hört, heißt es in #49.⁷⁶ Was in #48 zunächst wie eine schroffe Kritik an der Relevanz einer rituellen Salbung wirkt, könnte auch im Sinne der Verknüpfung von „Erkenntnis“ und „Ritual“ zu verstehen sein, die K. Koschorke als eigentümlich für das EvPhil herausgestellt hat.⁷⁷ Der Abschnitt #48 würde somit Prioritäten klären: Wichtiger noch als der äußere Vollzug der Rituale ist das Bewusstsein, das sie zum Ausdruck bringen sollen. In ähnlicher Weise geht es vielleicht auch in #7 darum, nur dann zu beten, wenn man realisieren kann, bereits „im Äon“ zu sein. Eine solche ‘Verinnerlichung’ oder ‘Vergeistigung’ ist schon am Anfang der Forschungen zum EvPhil als Charakteristikum dieses Textes benannt

hervorbringt, das geht durch ihn auch wieder verloren. Deswegen (heißt es): Durch ein und denselben Hauch entzündet sich das Feuer und verlischt es.“ (NHC II p. 60,6–9; Schenke 30; Übers. 31); vgl. dazu Schenke, Philippus, S. 289, der in diesem Zusammenhang von der „Instabilität des innerzeitlichen Pneumatikertums“ spricht. Isenberg, Coptic Gospel, S. 171–172 nimmt auch für #51 (p. 63,5–11; Schenke 36) als Thema „falling from faith“ an. Vielleicht gehört auch #63b (p. 66,9–16; Schenke 42; Übers. 43) in diesen Zusammenhang, zumindest wenn die dort als „etwas Böses nach dieser Welt“ bezeichnete „Mitte“ gleicherweise abgefallenen Pneumatikern droht. Auch in #63de (p. 66,20–23) wird mit einem möglichen Scheitern gerechnet: „Fürwahr, viele verirren sich auf dem Wege. Fürwahr es ist gut, die Welt zu verlassen, ehe man sündigt.“ (Übers. Schenke 43). Schließlich könnte #107 (p. 76,33–77,1; Schenke 62) an Pneumatiker gerichtet sein, die ihr Ziel verfehlten und als Psychiker enden: „Wer alles empfangen wird, [sich aber nicht] von diesen Orten [], kann jenen Ort [nicht], sondern wird [zur M]itte [gehen] als ein Unvollkommener. Nur Jesus kennt das Ende von diesem.“ (Übers. Schenke 63).

⁷⁵ NHC II p. 74,12–18 (Schenke 58; Übers. 59).

⁷⁶ NHC II p. 62,26–35 (Schenke 34; Übers. 35).

⁷⁷ Vgl. Koschorke, Polemik, S. 69. 143.

worden. Erklärtermaßen ist es nicht zuletzt das distanzierte Verhältnis des Philippusevangelisten zu den „Handlungen, in denen sich die Sakramente... gewöhnlich konkretisieren“, das C. Colpe veranlasst hat von „Spiritualismus“ als dem „Grundphänomen im Philippusevangelium“ zu sprechen.⁷⁸

Wie ist die Position des Philippusevangelisten gegenüber den Sakramenten zusammenfassend einzuschätzen? Einerseits scheint ‘Verinnerlichung’ eine Eigentümlichkeit seiner Sakramentskonzeption zu sein. Andererseits ist in der Interpretation der Abschnitte #21 bis #27 auch deutlich geworden, wie sehr dem Philippusevangelisten an den sichtbaren Handlungen gelegen ist, und wie deutlich er auf Wasser, Öl, Brot und Kelch hinweist. Das Konzept der inneren Realität der materiellen Elemente kann so verstanden werden, dass beim Vollzug der Rituale eine Kraft in den Elementen ‘vorhanden’ und unabhängig von der Disposition des Sakramentsempfängers wirksam ist. Die Elemente selbst sind in eine andere Wirklichkeit verwandelt.

In dieser Weise hat offensichtlich Markus der Magier, dessen eucharistische Trankrituale Irenäus beschreibt, den Inhalt seines Kelches gedeutet. Der Vergleich mit Markus war vor allem für das Verständnis des Abschnitts #100 sehr hilfreich.⁷⁹ Vor diesem Hintergrund soll nun noch einmal die Frage gestellt werden, ob oder inwiefern der Begriff „Spiritualismus“ zur Charakteristik des EvPhil geeignet ist. In den abschließenden kurzen Ausblicken geht es nun also um Bedingungen, Rollen, Funktionen im Zusammenhang der Rituale. Den Fragen soll zunächst ein weiterer Blick auf Markus’ Eucharistie Gestalt geben.

3.3. DIE EUCHARISTIE MARKUS’ DES MAGIERS ZUM VERGLEICH

3.3.1. *Die Eucharistie des Markus (Iren. Haer. I 13)*

Der Bericht des Irenäus über die Eucharistie des Markus hat die Aussage über den Kelch im Abschnitt #100 besser verstehen lassen. Soll man

⁷⁸ Colpe, Schriften aus Nag Hammadi IV, S. 149–150; Colpe verweist abgesehen von den Sakramenten generell auf die Bildersprache des Philippusevangelisten, der „reale Gegebenheiten und Verhaltensweisen“, wie „Schaffen und Zeugen“ oder „die Beziehungen zwischen Braut und Bräutigam“, zu Chiffren geistiger Ereignisse macht.

⁷⁹ Auch Colpe, Schriften aus Nag Hammadi IV, S. 150 hat eine Entsprechung zwischen der „Liturgie des Valentin-Schülers Markos“ und der des EvPhil „in ihrer Geistigkeit“ gesehen. Zur Nähe von EvPhil und Markus vgl. auch Zimmermann, Geschlechtermetaphorik, S. 592.

sich über die punktuelle Berührung der beiden Texte hinaus auch die im EvPhil vorausgesetzte Feier der Eucharistie ähnlich wie die Kelchhandlungen des Magiers Markus vorstellen, der seinen Anhängern die Kraft der Charis durch einen Trank aus seinem Kelch einflößt? Nach den Ausführungen zum sakramentalen ‘Spiritualismus’ des EvPhil ist man geneigt, diese Frage zu verneinen. Dennoch lassen sich selbst in dieser Richtung wenigstens Ansätze im EvPhil finden. Die zur Thematik von ‘Sakraments-Spender’ und ‘Empfänger’ relevanten Fragen sind meiner Ansicht nach gut zu erfassen, wenn man die Aussagen des Irenäus über Markus mit den sakramentalen Ausführungen des Philippusevangelisten vergleicht. Um die Unterschiede und Ähnlichkeiten benennen zu können, hat man sich zunächst die eucharistischen Rituale des Markus zu vergegenwärtigen.

1. Handlung:

Er (= Markus. HS) tut so, als würde er über einen Kelch mit Mischwein (*ποτήριον οὖν κεκαμένον*) den Dank sprechen (*εὐχαριστεῖν*), und zieht den Text der Anrufung (*τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως*) ganz erheblich in die Länge. Dabei macht er, daß der Wein rot aussieht, und man soll glauben, daß die aus den allerobersten Räumen stammende Charis (Gnade) ihr Blut auf seine Anrufung hin (*διὰ τῆς ἐπικλήσεως αὐτοῦ*) in seinen Kelch tropfen lässt, und die Anwesenden sollen ganz versessen darauf werden, von seinem Trank zu kosten, damit die von diesem Magier beschworene Charis auch auf sie herabregnet.

2. Handlung:

Oder er gibt Frauen solche Becher mit Mischwein (*ἐκπώματα κεκράμενα*) und lässt sie den Dank darüber sprechen (*εὐχαριστεῖν*), während er dabeisteht. Danach nimmt er selbst dann einen anderen Kelch, der sehr viel größer ist als der, über den die hinters Licht geführte Frau den Dank gesprochen hat (*ηὐχαρίστησε*), leert den Wein aus dem kleinen Becher, über den von der Frau der Dank gesprochen worden war (*ηὐχαριστημένον*), in den von ihm herbeigeholten und sagt dazu:

Die Charis, die vor allem war, unausdenkbar, unsagbar, erfülle deinen inneren Menschen und vermehre in dir die Erkenntnis (Gnosis), indem sie das Senfkorn in die gute Erde senkt.

Mit solchen Redensarten bringt er die unglückliche Frau völlig durcheinander und spielt den Wundertäter, da der größere Kelch aus dem kleineren so voll wurde, daß er überfloß. Mit lauter solchen Sachen hat er viele hinters Licht geführt und an sich gebunden.⁸⁰

⁸⁰ Iren., haer. I 13,2 (Rousseau 190–193; Übers. Brox 219); vgl. Hipp., haer. VI 39–40 (Marcovich 256–258).

Irenäus' Schilderung der Markus-Rituale ist Teil seiner Streitschrift gegen die Häretiker, so dass ein gewisses Maß an Vorsicht bei der Auswertung des Materials sicher geboten ist. Im Wesentlichen wird man Irenäus vertrauen dürfen, nicht zuletzt aufgrund der Überlegung, dass es die Wirkungskraft seiner Schrift geschwächt hätte, hätten die Gegner ihm haltlose Erfindungen vorwerfen können.⁸¹ Zwei verschiedene Kelchhandlungen werden in haer. I 13,2 beschrieben. Über die erste sagt Irenäus, Markus würde dabei so tun, als spräche er das eucharistische Dankgebet (*προσποιούμενος εὐχαριστεῖν*). Er ziehe „den Text der Anrufung“ (*τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως*) übertrieben in die Länge und während seines Gebetes würde sich der Inhalt des Kelches purpur und rot (*πορφύρεον καὶ ἐρυθρόν*) färben. Markus habe dies den Anwesenden damit erklärt, dass „auf seine Anrufung hin“ (*διὰ τῆς ἐπικλήσεως αὐτοῦ*) „die über dem All thronende Charis“ ihr Blut in den Kelch tropfen lasse.

Bei dem zweiten Ritual waren Frauen aktiv beteiligt, die über verschiedene Becher „den Dank sprechen“ (*εὐχαριστεῖν*).⁸² Es ist nicht ganz klar, ob bei jedem Ritual über mehrere Becher von mehreren Frauen der Dank gesprochen wurde, oder ob der Plural „Frauen“ kollektiv gemeint ist und jeweils nur eine Frau assistiert.⁸³ Im Folgenden ist jedenfalls nur noch von einem einzelnen kleinen Becher die Rede, den Markus in einen viel größeren Kelch umfüllte, mit dem Effekt, dass der viel größere Kelch durch den Inhalt des kleineren Bechers der Frau überfloss.⁸⁴

Das Schauspiel der spontanen Rotfärbung, wie auch das des überfließenden Bechers bringen zum Ausdruck, dass der im Ritual verwendete

⁸¹ Vgl. Joncas, Eucharist, S. 101.

⁸² Kraft, Gemeinschaftsleben, S. 149 weist darauf hin, dass „das (freie) Sprechen der Eucharistie“ hier wie in Did 10,7 (Schöllgen 126) Ausweis der charismatischen Befähigung ist, da ja dieselben Frauen auch zur Prophetie aufgefordert sind (vgl. den Schluss der ‘Spendeformel’ Iren., haer. I 13,3; Rousseau 194,47; 195,39–40; *ἄνοιξον τὸ στόμα σου καὶ προφήτευσον*).

⁸³ Auch für Epiphanius von Salamis scheint Irenäus' Text hier schwer verständlich gewesen zu sein; in der Notiz, die er seiner Wiedergabe des Irenäustextes voranstellt, vermeint er die verschiedenen Becher des zweiten Wunders mit dem roten Kelchinhalt des ersten und berichtet von drei Bechern, die verschiedene Purpurschattierungen angenommen hätten von *ἐρυθρόν* über *πορφύρεον* zu *κυάνεον* (Haer. XXXIV 1,7; Holl 5,21–6,2); vgl. dazu Förster, Marcus Magus, S. 32–34.

⁸⁴ Iren., haer. I 13,2 (Rousseau 192,20–24; 192,11–15). Hippolyt fügt seinem Bericht von dieser Trankvermehrung in haer. VI 40,1–2 (Marcovich 257,1–10) in VI 40,3–4 (257,11–258,23) noch eine ausführliche Erklärung an, derzufolge Markus diesen Effekt durch die Verwendung eines bestimmten „Brausemittels“ erreicht habe.

Mischwein nun eine veränderte Qualität besitzt. Es ist die von Markus beschworene (κληζομένη)⁸⁵ Charis, die in der blutroten Farbe sichtbar wird. Dieselbe Charis, die dem zitierten Gebetstext nach die Kraft zur Vermehrung hat, zur Vermehrung der Erkenntnis nämlich, zeigt ihre Anwesenheit auch dadurch, dass sich ihre vermehrende Kraft auf den Inhalt des Kelches auswirkt. Die beiden Kelchhandlungen müssen nicht zwei völlig verschiedenen Ritualen zugewiesen werden. Es handelt sich vielleicht nur um zwei Varianten der Eucharistie,⁸⁶ die auf zweierlei Weise zum Ausdruck bringen, dass die Kraft der Charis aus dem Kelch getrunken werden kann.⁸⁷ Aus der Ferne ist nicht mehr ohne weiteres zu entscheiden, wie ernst die Anwesenden diese Kunststücke nahmen. Es ist durchaus denkbar, dass die Darbietungen weniger spektakulär waren, als Irenäus dies glauben machen will. Möglicherweise wurden sie von den Anwesenden als ausdeutende Inszenierungen unsichtbarer Vorgänge durchschaut. Ebensogut möglich wäre freilich, dass Irenäus' und Hippolyts Einschätzung der markosischen Eucharistie als inszeniertem „Schwindel“ die Umstände trifft.⁸⁸ Unabhängig davon, wie dies

⁸⁵ Vgl. Luck, Magie, S. 38, wonach κλῆσις zu den typischen Merkmalen der magischen Handlung gehört; auch Reiling, Marcus Gnosticus, S. 165 weist darauf hin, dass κληζομένη ein „technical term of magic“ sei.

⁸⁶ Vgl. Joncas, Eucharist, S. 102: „two ‘eucharistic’ rites“. Förster, Marcus Magus, S. 121 unterscheidet das Ritual des überfließenden Bechers, das „das langsame Anwachsen der Gnosis“ symbolisiere, als ein wiederholtes Ritual vom Ritual der Weinumfärbung, das eine einmalige Prophetinnenweihe sei; vgl. ders., Bedeutung, S. 469. Demgegenüber deutet Reiling, Marcus Gnosticus, S. 171 gerade das Ritual des überfließenden Bechers als Propheteninitiation: „The connection between the eucharist and the prophetic initiation appears to be the fact that the first Charis-communication is intended for the whole community of πνευματικοί, and the second only for those who will be initiated in prophecy, the πνευματικώτατοι.“

⁸⁷ Vgl. Fendt, Gnostische Mysterien, S. 40: „Der Becher mit seinem Wunder ist trotz allem nur Begleiterscheinung, aber für äußerliche Augen eben das Zeichen, daß Innerliches in den Teilnehmern der Feier geschieht, daß die Charis wirklich präsent ist. Wäre die Situation schlechthin ‘die Charis im Becher’, ‘das Blut der Charis im Becher’, so wäre nicht einzusehen, warum hier das Blut der Charis schäumt und überschäumt, und oben färbt es rot.“ So sei „das Schaumwunder bloß ein äußerer Zeichen ihrer Anwesenheit, ebenso wie die Rötung des Weines im anderen Falle ein Zeichen ihrer Anwesenheit“ sei; ebd., S. 43: „Die Charis unter uns“, das war die Hauptsache; „ihre δύναμις im Kelche“, das war der Beweis.“

⁸⁸ Vgl. Kraft, Gemeinschaftsleben, S. 122, Anm. 3 (S. 211) zum überfließenden Kelch: „Dafür, daß hier eine echte Feier und kein Hokuspokus getrieben wurde, spricht, daß die dabei verwandte von Irenäus zitierte Formel Zeichen liturgischer Prägung trägt. Darum ist wahrscheinlicher als die Annahme, daß regelmäßig gezaubert wurde, daß die Berichterstattung für das ‘Wunder’ verantwortlich ist.“ Ähnlich äußert er sich ebd., S. 122 zum Farbwechsel. Im Gegensatz dazu Harnack, Dogmengeschichte, S. 76: „Transsubstantiation mit—offenbarem Schwindel bei dem Gnostiker Marcus“; ders.,

in der Mahlgemeinde des Markus wahrgenommen wurde, stets ist die den Ritualen zugrundeliegende Vorstellung die, dass im Kelch selbst entscheidende Ereignisse passieren.⁸⁹ Da aus dem Kelch mit dem Blut der Charis deren Kraft aufgenommen werden kann, sind alle Anwesenden überaus begierig (*ὑπεριψέρεσθαι*) daraus zu trinken.⁹⁰ Beim Ritual des überfließenden Kelchs fehlt zwar jeder Hinweis auf eine Kelchkommunion, wenngleich diese sicherlich wie beim blutroten Kelch vorauszusetzen ist. Vermutlich befähigt der Kelchtrank zur Prophetie, so dass der Erfolg des Rituals an der Fähigkeit zur prophetischen Rede ablesbar wird.⁹¹

Die in 3.2. referierte Sakramentskritik im EvPhil legt nahe, dass es nach Ansicht des Philippusevangelisten, der Empfänger oder Teilnehmer des Rituals ist, der für sich selbst die Kraft der im Sichtbaren verborgenen Realität freisetzt. Er kann dies tun, weil er Erkenntnis besitzt und daher weiß, was er tut. Bei Markus ist es demgegenüber der charismatische Führer, der „Mystagoge“,⁹² der „Magier“, der für

Lehrbuch, S. 291: „Marcus war wohl ein Schwindler“; doch auch Harnack, ebd., räumt sogleich ein: „aber der religiöse Schwindel ist nachmals sehr ernsthaft geworden und von vielen Anhängern des Marcus gewiss auch schon ernsthaft genommen worden.“

⁸⁹ Vgl. Anrich, Mysterienwesen, S. 98, der zum Einfluss der Mysterien auf die gnostischen Sakramente (vor allem aufgrund von „Pistis Sophia“) formuliert: „die theurgische Wirkung“ erstreckt sich „auch auf das irdische Element (...) Eben dies hat im Gnosticismus statt, sofern sich die Kräfte der oberen Welt vermöge der ἐπίκλησις auch den Tauf- und Abendmahlselementen mitteilen; so werden diese zu Vehikeln übernatürlicher Kräfte, die auf diese Weise den Menschen applicirt werden.“ Zum Markusritual bemerkt Anrich, ebd., S. 99: man dürfe „beim markosischen Abendmahl nicht eine ‘Verwandlung’ in dem uns geläufigen Sinne erblicken..., sondern eine dramatische Darstellung der Durchdringung des Elements durch pleromatische Kräfte...“ Auch Koffmane, Gnosis hatte die gnostischen Gruppen als christliche Mysterienvereine gedeutet und unterschied christliches Abendmahl und Markus‘ Trankrituale durch den Hinweis auf den Umgang mit den Elementen: „Während bei einer symbolischen Auffassung der Abendmahlsfeier die Elemente in ihrer Natur belassen werden, trifft sie hier (= bei Markus. HS) die Gnadenwirkung mit.“ Betz, Eucharistie (HDG), S. 36–37 sieht hingegen im Blutwunder des Markus ein „spectaculum“, das „aber doch Widerschein eines realistischen Abendmahlglaubens“ sei. Fendt, Gnostische Mysterien, S. 40–44, deutet Markus‘ Ritual weniger realistisch und betont die Anwesenheit der Charis unter den Teilnehmern.

⁹⁰ Vgl. Lampe, Patristic Greek Lexicon, S. 1440, der für *ὑπεριψέρομαι* „desire exceedingly“ angibt und als einzige Belegstelle die zitierte aus Iren., haer. I 13,2 angibt. Hipp., haer. VI 40,4 sagt zur Kommunion des überfließenden Kelchs: die Anwesenden „tranken es wie etwas Göttliches (*ὡς θεῖον τι*), wie etwas, das durch Gott bereitgestellt ist (*Θεῷ μεμελημένον*), schaudernd und zugleich eifrig“ (Marcovich 258,22–23); vgl. Reiling, Marcus Magus, S. 166.

⁹¹ Vgl. den Schluss der ‘Spendeformel’ Iren., haer. I 13,3 (Rousseau 194,47; 195,39–40); vgl. Wünsche, Ausgang, S. 206.

⁹² Vgl. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, S. 272–273.

andere die übernatürliche Kraft in sichtbare Elemente packt und sie so den weniger Begnadeten weiterreicht.⁹³ Im Zusammenhang von #26a wurde festgehalten, dass die Rituale im EvPhil, die in sich die Realität des Pleroma tragen, das Werk des sichtbar erschienenen Erlösers fortsetzen. Markus hingegen tritt selbst wie der Erlöser auf und verfügt als ‘Sakramentssender’ über die Rituale als Werkzeuge seines Erlösungswerks.⁹⁴ Es gibt trotz allem Spuren im EvPhil, welche an Markus’ Trankrituale erinnern können. Bevor diesen Spuren nachgegangen werden kann, folgt zunächst ein knapper Exkurs zur „Eucharistie“ des Markus.

3.3.2. *Exkurs VI: Trankrituale oder Eucharistie?*

Die Frage, ob im Zusammenhang mit dem Bericht des Irenäus in haer. 13,2 von „Eucharistie“ gesprochen werden kann, ist immer wieder kontrovers diskutiert worden. Vor kurzer Zeit hat sich N. Förster in seiner Monographie zu Markus zu diesem Problem ausführlich geäußert und gegen eine Bezeichnung als Eucharistie argumentiert.⁹⁵

Die Diskussion zur ‘Echtheit’ der „Eucharistie“ des Markus scheint durch eine systematische Fragestellung motiviert zu sein. Die Frage lässt sich nämlich nur dann stellen, wenn man aus den in der Frühzeit

⁹³ Vgl. Joncas, Eucharist, S. 111 (zum überfließenden Becher); „...Marcus' female followers may have on occasion prayed the separate ‘thanksgiving’ element...while Marcus prayed the ‘invocatory’ section.“ Reiling, Marcus Gnosticus, S. 165: „...it is nevertheless clear that he (sc. Markus. HS) makes it appear as if his words do have effect on the content of the cups: he causes the content to colour alternatively purpur and red.“ Ebd., S. 171: „...Marcus himself is the πνευματικότατος par excellence, he can say to the woman of his choice μεταδοῦναι σοι θέλω τῆς ἐμῆς Χάριτος.“ Hoffmann, The „Eucharist“ of Marcus Magus, S. 84: „...Marcus himself ...acting as the sole priest.“

⁹⁴ Vgl. Tripp, Gnostic Worship, S. 215: Tripp beschreibt die Rituale des Markus als „cult of power“ und meint damit kultische Veranstaltungen, in deren Zentrum ein „cult-leader“ steht, „who is also a cult-object“ (ebenso ders. Worship, S. 177). Der Kult diene dem Zweck, der Gemeinde die Macht des ‘Magiers’, der den Kult bestimmt und in der Funktion des Erlösers erscheint, zu demonstrieren; mythischer Ahnvater dieses Kulttyps sei Simon Magus aus Apg 8. Vgl. auch Pagels, Valentinian Interpretation, S. 167 zu Iren., haer. I 13,3: „...the celebrant speaks here as the Savior.“ Ebenso Kraft, Gemeinschaftsleben, S. 166.

⁹⁵ Vgl. Förster, Marcus Magus, S. 66–69; Förster bekräftigt diese Einschätzung in einem zeitgleich erschienenen Aufsatz mit dem Titel: „Die Bedeutung des sogenannten Eucharistiesakramentes der Markosier und die Texte aus Nag Hammadi“. Vor Förster haben bereits andere die Bezeichnung der Markus-Rituale als „Eucharistie“ bestritten, so z. B. Bousset, Hauptprobleme, S. 315; Ganschinietz, Zur „Eucharistie“ der Marcosianer, S. 45–47, insbes. 46; Gaffron, Studien, S. 173; Hoffmann, The „Eucharist“ of Marcus Magus, S. 84.

spärlichen Nachrichten der kirchlichen Quellen Kriterien und Merkmale erhebt, die „Eucharistie“ konstituieren. Anhand dieser Kriterien wäre dann jeweils mehr oder weniger eindeutig zu entscheiden, was „Eucharistie“ ist und was nicht.

Für die historische Betrachtung ist demgegenüber zunächst entscheidend, dass Irenäus selbst offensichtlich die Gefahr erkennt, die geschilderten Rituale des Markus könnten mit einer Eucharistie verwechselt werden. Ganz deutlich zeigt er dies durch den viermaligen Gebrauch des Wortes *εὐχαριστεῖν* zur Bezeichnung der Dankgebete über den Kelchen an. Ausdrücklich beginnt Irenäus seine Schilderung der ersten Kelchhandlung mit der Bemerkung, Markus würde nur „so tun“ (*προσποιούμενος*), als spräche er über einen Kelch mit Mischwein den Dank (*εὐχαριστεῖν*).⁹⁶ Indem Irenäus unterstellt, Markus habe mit Täuschungsabsicht gehandelt, deutet sich zumindest an, dass nicht nur der unbedarfte Gast einer solchen Veranstaltung meinen konnte an einer Eucharistie teilzunehmen, sondern Markus selbst scheint diesen Anspruch erhoben zu haben.⁹⁷ Vor dem Hintergrund einer Konkurrenz-eucharistie des Markus ist die Polemik des Irenäus am besten nachvollziehbar. Wie Förster zutreffend feststellt, ist Irenäus' Interesse darauf

⁹⁶ Iren., haer. I 13,2 (Rousseau 190,12–13; 191,1–2) ; Fendt, Gnostische Mysterien, S. 40 zu *προσποιεῖσθαι* in haer. I 13,2: das „alles muß sich echt christlich ausgenommen haben“. Kraft, Gemeinschaftsleben, S. 136 weist zu Recht darauf hin, dass „z. B. auch das heidnische Opfermahl das Dankgebet“ kennt, „sodaß die Tatsache, daß vom *εὐχαριστεῖν* die Rede ist, noch kein einwandfreies Kriterium dafür abgibt, ob man den Ausdruck „Eucharistie“ gebrauchen darf.“ Im Falle von haer. I 13,2 gebraucht jedoch ein Autor der Kirche den Ausdruck, so dass die Spezialbedeutung „Eucharistie“ außer Frage stehen dürfte; so auch Förster, Marcus Magus, S. 74–75. Hoffmann, The „Eucharist“ of Marcus Magus, S. 84 fasst *προσποιούμενος* offenbar als bloßes Nachhafen auf, wenn er zu der Einschätzung kommt: „Evidently, Irenaeus considers the ritual sufficiently distinct from Christian liturgical usage as to require no comment; rather, he describes what appears to him an exotic and distinctly un-Christian ritual, . . .“ Irenäus stellt das Bizarre der Veranstaltung vermutlich doch gerade deshalb in den Vordergrund, um der Gefahr einer Identifikation mit der Eucharistie zu wehren. Irenäus ist es, der die beiden Rituale unterschieden wissen will. Dass Irenäus an die Eucharistie denkt, zeigt vielleicht auch die Erwähnung des „Mischkelchs“ (*ποτήριον κεκραμένον*); ebenfalls ein „Mischkelch“ (mixtus calix) ist ihm zufolge der eucharistische Kelch der Großkirche (haer. V 2,3; vgl. Joh. Damasc., Parall., Frgm. 4; Rousseau 34,37).

⁹⁷ Vgl. Reiling, Marcus Gnosticus, S. 163: „Marcus wanted what he did to pass for a eucharistic celebration.“ Klauck, Herrenmahl, S. 212: Markus will mit der Eucharistie der Kirche „konkurrieren“; so auch Fendt, Gnostische Mysterien, S. 38. W. Löhr hat in seiner Rezension zu Förster, S. 221 zu Recht bemerkt: „Historisch gesehen ist jedes Individuum und jede Gruppe unter der Bedingung als christlich zu bezeichnen, daß er oder sie sich mit einiger Kohärenz und Konstanz selbst als christlich definiert.“

gerichtet, Markus' Rituale als Zaubervorführung zu diskreditieren,⁹⁸ tatsächlich scheint ihre Form aber innerhalb dessen zu liegen, was auch von großkirchlichen Christen als Eucharistie wahrgenommen werden konnte.⁹⁹ Anders ist es nicht nachvollziehbar, weshalb Irenäus eigens darauf hinweisen muss, dass Markus die Eucharistie nur vortäuscht (προσποιούμενος). Möglicherweise lässt Irenäus in seiner Schilderung die Kelchkommunion, die sicherlich erfolgt ist, auch nur deshalb fort, weil er den Eindruck erwecken will, es handle sich hier nicht um eine Mahlsituation, sondern um eine Vorführung magischer Tricks.

Die Gründe, die Förster gegen eine Bezeichnung der Trankrituale des Markus als „Eucharistie“ in einer Liste zusammengestellt hat, sind nicht zwingend. Förster nennt zunächst Elemente, die seiner Ansicht nach konstitutiv für „Eucharistie“ sind und bei Markus fehlen: erstens die Anamnese, zweitens die Erwähnung Jesu, drittens das Brot. Als weitere Indizien, die seine These stützen sollen, verweist er auf die Existenz valentinianischer Eucharistiefeiern „in der kirchlichen Form“ und scheidet die Möglichkeit einer gnostischen Variante der Eucharistie mit der Begründung aus, die Valentinianer hätten zusätzliche Sakramente, wie das „Brautgemach“ eingeführt, während ihre Eucharistie im Wesentlichen der der Großkirche ähnlich gewesen sei. Schließlich wäre zumindest der Ritus der Weinumfärbung ein einmaliger Ritus gewesen, keine wiederholte Feier.¹⁰⁰

Zuallererst ist der Argumentation Försters gegenüber einzuwenden, dass der durch ihn vorausgesetzte Konsens großkirchlicher Eucharistiefeiern nicht gezeigt werden kann. Eucharistiefeiern zur Zeit des

⁹⁸ Vgl. Förster, Marcus Magus, S. 90; generell zur antignostischen Polemik vgl. Harnack, Pistis Sophia, S. 59: die katholischen Gegner der Gnostiker haben „mit Vorliebe stets das Fremde, Barocke und Unverständliche aus den Lehren der Gnostiker mitgetheilt.“

⁹⁹ Vgl. Kraft, Gemeinschaftsleben, S. 121–122. Freilich ist die Ausgestaltung möglicherweise spektakulärer als die der kirchlichen Eucharistiefeier, wie Klauck, Herrenmahl, S. 212 anmerkt: „Ihre (sc. der Charis. HS) Gegenwart und ihr Eingehen in die Feiernden wird drastischer vor Augen gestellt, als das in der Eucharistie, mit der man konkurriren will (d.h. der kirchlichen. HS), der Fall ist.“

¹⁰⁰ Förster, Marcus Magus, S. 67–68; vgl. ders., Bedeutung, S. 468–469. Die Mehrheit der von Förster angeführten Differenzpunkte nennt auch Dubois, Les pratiques eucharistiques, S. 261, obwohl er Markus' Rituale als „Eucharistie“ bezeichnet. Ebenso verweist Joncas, Eucharist, der S. 110–111 einen „eucharistischen“ Hintergrund der markosischen Kelchrituale voraussetzt, auf das Fehlen des Mahlkontextes und der Nennung des Namens Jesu; darüber hinaus ist es nach Joncas die ungewöhnliche Form der „Epiklese“ des Markus sowie die sichtbare Wandlung des Kelchinhaltts, die ohne kirchliche Parallele sei (Eucharist, S. 108–109).

Markus und des Irenäus fanden im kleinen Kreis statt.¹⁰¹ Ein gewisser Konsens bestand möglicherweise unter den Mahlgemeinschaften einer Ortsgemeinde. Es ist jedoch keine Nachricht erhalten, die auf die Existenz eines überregional verwendeten Eucharistieformulars schließen ließe.¹⁰² Was die fehlende Abendmahlssanamnese betrifft, weist Förster selbst auf die diesbezügliche Ähnlichkeit mit den Mahlgebeten in Did 9–10 hin, wobei er freilich gegenüber dem eucharistischen Charakter dieser Gebete aufgrund seiner Definition von Eucharistie Vorbehalte äußern muss.¹⁰³ Ob die Person Jesu tatsächlich in den Ritualen des Markus unerwähnt blieb, ist nicht mit Sicherheit zu sagen, da Irenäus kein vollständiges Protokoll der Feier gibt, sondern vor allem die offenkundig häretischen Elemente herausstellt. Die genannten Dankgebete, Markus' eigenes Gebet beim Ritus der Farbumwandlung, sowie das

¹⁰¹ Vgl. Wagner, Altchristliche Eucharistiefeiern, S. 67 [im Original S. 45–46].

¹⁰² Klinghardt, Prayer Formularies, S. 46 weist zwar darauf hin, dass der Wortlaut öffentlich gesprochener Gebete in der Antike üblicherweise festgelegt war, was aber das Eucharistiegebet des 2. Jhs. angeht, so kann er lediglich auf Did 9–10 verweisen: „the prayer formularies of the *Didache* prove that this phenomenon is much older and may reach back to the Pauline eucharistic prayers: the fact that their formularies are not perserved does not mean that they never existed.“ (ebd., S. 25). Für den Geistbegabten gibt es zudem Ausnahmen (ebd., S. 38–39). Dies gilt nicht nur für den Propheten in Did 10,7 (Schöllgen 126,3–4), sondern sogar noch für den Bischof in der so genannten „Traditio Apostolica“. In TA 5 wird dem Bischof die Formulierung des Dankgebetes freigestellt. Zwar gehört dieses Gebet zur Darbringung von Öl, doch es wird ausdrücklich erklärt, dass für diese Darbringung das Gleiche gelte „wie für das Darbringen von Brot und Wein.... Er muss nicht die gleichen Worte gebrauchen...“, nur „ähnliche“. (Geerlings 228; Übers. 229). TA 5 zeigt jedenfalls, dass noch weit nach 200 Formulare nur ortskirchlich Gültigkeit besaßen und somit vom Vorsteher der Ortskirche, dem Bischof, variiert werden konnten. Die Einschätzung von Bouley dürfte zutreffend sein: „There is no indication at all from the first three centuries that fixed written form of eucharistic prayer were in general use,...“ (ders., From Freedom to Formula, S. 152).

¹⁰³ Vgl. Förster, Marcus Magus, S. 76, Anm. 103. Zur Parallele Did—Markus vgl. Joncas, Eucharist, S. 110. Kretschmar, Abendmahl, S. 59, geht davon aus, „das letzte Mahl Jesu“ habe „—soweit wir es kontrollieren können—in der ganzen Christenheit unbestritten als Ursprung, Urbild und Grund des kirchlichen Herrenmahles“ gegolten (zur Kritik an einer monokausalen Herleitung der Eucharistie aus der Abendmahlstradition vgl. Klinghardt, Gemeinschaftsmahl, S. 2–3), erklärt aber ausdrücklich, dass der Bericht von diesem Mahl erst „seit dem ausgehenden 2. Jh.“ innerhalb des Eucharistiegebetes nachweisbar sei. Vermutlich denkt Kretschmar bei dieser Datierung an die „Traditio Apostolica“; Baldovin, Hippolytus, der die TA als eine spätere Kompilation erkannt hat, urteilt S. 540: „the institution narrative is added to eucharistic prayers only in the forth century...“ Die einzige Ausnahme sei Just., 1 apol. 66–67, wobei auch der Verweis auf den Einsetzungsbericht „is not a prayer text itself“. Kürzlich hat McGowan, Is There a Liturgical Text in This Gospel?, bekräftigt, dass der synoptisch-paulinische Einsetzungsbericht kein verbindlicher Bestandteil früher Eucharistiegebete ist (vgl. die Zusammenfassung ebd., S. 85–86).

der Frauen beim überfließenden Kelch, werden nicht zitiert. Es ist zudem nicht unmöglich, dass der Erlöser im Hintergrund des Rituals als präsent gedacht war, auch wenn sein Name nicht ausdrücklich genannt wurde.¹⁰⁴

Wenn schließlich das Element des Brotes unerwähnt bleibt, könnte das auf die Auswahl des Irenäus zurückzuführen sein. Irenäus hat sich vielleicht nur deshalb auf die Kelchhandlung beschränkt, weil das Brotmahl keine Besonderheiten aufwies.¹⁰⁵ Förster selbst weist den Weg zum möglichen Mahlkontext der Kelchhandlungen, indem er das Schauspiel der Farbverwandlung mit mantischen Ritualen in Verbindung bringt. Die anwesenden Frauen sind nach Aussage des Irenäus darauf „versessen“, aus dem Kelch mit dem roten Blut der Charis zu kosten. Wie Förster erkannt hat, ist die in haer. I 13,3 mitgeteilte Kultformel des Markus höchstwahrscheinlich die Spendeformel der Kelchcommunion. Der Genuss des Kelches befähigt der Spendeformel zufolge die Kommunikantinnen zur prophetischen Rede und Weissagung.¹⁰⁶ Weissagen aber geschieht nach Irenäus’ Notiz in haer. I 13,4 bei den „Mählern“ (*δείπνοις*).¹⁰⁷ Die in haer. I 13,2 geschilderten Kelchhandlungen hat man sich also während eines Mahls vorzustellen. Vielleicht gehörten die Trankrituale des Markus zu Eucharistiefeiern, in denen Brot und Kelchhandlung durch ein Mahl voneinander getrennt waren.¹⁰⁸

¹⁰⁴ Auch in Did 10,6 (Schöllgen 124,16) wird um das Kommen der Charis gebetet (Ελθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος), dennoch ist „Jesus“ in den Mahlgebeten präsent und mit χάρις ist niemand anderes als Christus gemeint; vgl. Meßner, Eucharistie, S. 508. Auch Dubois, *Les pratiques eucharistiques*, S. 261 schränkt seine Bemerkung zum fehlenden Bezug auf Jesus ein: „sauf si la mention de la grâce renvoie à un titre christologique“. Möglicherweise verbindet auch Ps.-Hippolyt, *In sanctum pascha* 62,4 (Nautin 191,7–11) „das Feuer der Gnade“ (*τῆς χάριτος τὸ πῦρ*) mit einer Eucharistie, in deren Zentrum Leib und Blut Christi steht; vgl. Betz, *Eucharistie (HDG)*, S. 39–40.

¹⁰⁵ Vgl. Gaffron, *Studien*, S. 173 (der in haer. I 13,2 selbst keine Eucharistie sieht!): „Der Bericht des Irenäus beschränkt sich auf das dem Kirchenmann Anstoßige, so daß wir keine sachlich vollständige Schilderung der markosischen Eucharistiefeier erhalten.“ Anders Fendt, *Gnostische Mysterien*, S. 38: „Der Gnostiker Markus hat die Eucharistie bloß mit gemischtem Wein gefeiert. (...) Brot hätte auch bei der ganzen Tendenz der markosischen Eucharistie keinen Sinn.“

¹⁰⁶ Iren., haer. I 13,2 (Rousseau 190,16–192,18; 191,6–192,9) und 13,3 (194,46–47; 195,39–40); vgl. dazu Förster, *Marcus Magus*, S. 72–73; ders., *Bedeutung*, S. 469.

¹⁰⁷ Iren., haer. I 13,4 (Rousseau 198,77–80; 199,70–74): ...ώς εἰώθυσιν ἐπὶ τοῖς δείπνοις τοῦς κλήρους οὗτοι πάντες παιίζειν καὶ ἀλλήλοις ἐγκελεύεσθαι τὸ προφητεύειν καὶ πρὸς τὰς ιδίας ἐπιθυμίας ἔαντοις μαντεύεσθαι, ...

¹⁰⁸ In 1 Kor 11, 25 scheint eine solche Praxis noch vorausgesetzt zu sein: καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι. Klauck, *Herrenmahl*, S. 295.310 sieht darin jedoch keinen Hinweis auf die tatsächliche Praxis, sondern wertet die Aussage als Altersindiz

Das EvPhil belegt in #23 tatsächlich die Existenz einer valentinianischen Eucharistie mit Brot und Wein.¹⁰⁹ Allerdings zeigt gerade der Abschnitt #100, der auch von Förster ausdrücklich als ein Beleg valentinianischer Eucharistie zitiert wird,¹¹⁰ wie sehr zuweilen der Kelch betont werden konnte und das Brot in den Hintergrund trat. Wenn Förster „eine Variante des kirchlichen Abendmahls mit einem anderen, spezifisch gnostischen Sinn...“¹¹¹ ausschließen will, weil die Eucharistie von anderen Sakramenten, so dem „Brautgemach“ aus #68 unterschieden worden sei, so beruht das m. E. auf einem Missverständnis. Der Abschnitt #68 enthält, wie oben (1.4.) ausgeführt wurde, entgegen der üblichen Interpretation keine Liste von Sakramenten. Auch die vorausgesetzte Unterscheidung von Eucharistie und Brautgemach als zweier eigenständiger Rituale ist im EvPhil nicht möglich.¹¹²

Schließlich ist auch Försters Einwand, das Ritual der Weinumfärbung sei eine einmalige Prophetinnenweihe gewesen, zu hinterfragen. Förster folgert dies aus Irenäus' Bemerkung im Anschluss an die Kultformel

der Formel; anders Lampe, Das korinthische Herrenmahl, S. 184–185.198–201.203. Lampe, ebd., S. 186–191 verweist auf die kaiserzeitlichen Mähler der paganen Umwelt, in welchen ein Krater mit Wein und Wasser nach dem Essen das Symposion eröffnet. Ähnlich den Gesprächen beim paganen Symposion sei auch in der Gemeinde Korinths auf den Kelch „prophetisches Reden zur Erbauung und Ermahnung (14,3), Worte der Offenbarung, der Erkenntnis, der Weisheit, der Weissagung, der Lehre (14,6.26; 12,8), Singen (14,15f.26), Zungenrede und ihre Auslegung (14,5.26)“ gefolgt (ebd., S. 188; vgl. S. 201). Das könnte an die Situation bei den Trankritualen des Markus erinnern, die ebenfalls mit Prophetie verbunden sind. Zur Diskussion, ob 1 Kor 12,14 den weiteren Verlauf der korinthischen Mahlfeier spiegelt, vgl. Klauck, Herrenmahl, S. 346–349. Auch Klauck erwägt ebd., S. 349 für Korinth einen Gottesdienst mit der Reihenfolge: „Sättigungsmahl—eucharistische Doppelhandlung—Wortgottesdienst“. Möglicherweise bietet TA 25 (Geerlings 274,18–278,3) den Reflex auf eine Eucharistiefeier, in welcher der Kelch besonders herausgestellt wurde. Wenn der Verfasser der TA beim Gemeindemahl, in dessen Verlauf eine Lampe gesegnet wird und der Diakon dem Bischof einen Mischkelch (276,20: mixtum calicem) reicht, ausdrücklich betont, der Bischof solle dabei das „sursum corda“ nicht sagen, so wollte er offenbar einem eucharistischen Verständnis des Mahles und des eigens erwähnten Kelches entgegenwirken. Die TA 25 erwähnten „Brotstücke“ (fragmenta) werden nach dem Kelch genannt (278,2–3)! Vgl. dazu Seeliger, Käse, S.197.

¹⁰⁹ Förster, Marcus Magus, S. 68 mit Anm. 66 folgert aus Iren., haer. IV 18,4 (Rousseau 606,95–608,107), „daß die Valentinianer am christlichen Abendmahl teilnahmen“, also an der Eucharistie der Bischofskirche. Das ist gut möglich, da sich die Eucharistie in ihren Konventikeln nicht wesentlich davon unterschieden haben dürfte. Haer. IV 18,4 belegt m. E. aber nur, dass auch sie eine „Eucharistie“ feierten, unabhängig davon, ob mit den anderen Christen zusammen oder abgesondert von ihnen.

¹¹⁰ Vgl. Förster, Marcus Magus, S. 68, Anm. 65.

¹¹¹ Förster, Marcus Magus, S. 68.

¹¹² Vgl. Förster, Marcus Magus, S. 68, mit Anm. 67. Zu Eucharistie und Brautgemach siehe oben 1.4.3.2.

haer. I 13,3, die an ihrem Ende die Aufforderung zum Weissagen enthält; „von da an“, heißt es bei Irenäus, habe sich die betreffende Frau für eine Prophetin gehalten.¹¹³ Diese Stelle zeigt die enge Verbindung von Kelchkommunion und Prophetie, Einmaligkeit ist daraus jedoch nicht zu ersehen. Selbst, wenn das Ritual erstmals als Initiation in die Prophetie vollzogen worden wäre, so kann es sehr wohl auch jede weitere Prophetie eingeleitet haben, zumal der Notiz haer. I 13,4 zufolge, sich die Markosier regelmäßig (*ειώθασιν*) bei ihren Mählern durch ein Los zum Weissagen bestimmt haben.¹¹⁴

Das Ritual des Markus ist nicht, wie Irenäus glauben machen will, eine „Parodie“ der kirchlichen Eucharistie,¹¹⁵ sondern im Hintergrund dieser Schilderung steht vermutlich eine besondere Form der Eucharistie.¹¹⁶ Die Annahme, dass Markus, dessen Lehre unübersehbar christlich geprägt ist,¹¹⁷ bei der Gestaltung seiner so genannten Trankrituale auf die Eucharistietradition der Mehrheitskirche Bezug nimmt, scheint mir wahrscheinlicher zu sein als Försters Versuch, Markus’ Kelchhandlungen auf außerchristliche mantische Trankrituale zurückzuführen.¹¹⁸

¹¹³ Iren., haer. I 13,3 (Rousseau 196,58–59; 197,52): καὶ ἀπὸ τούτου λοιπὸν προφήτιδα ἔσυντην ὑπολαμβάνει... Dazu Förster, Marcus Magus, S. 121: das Ritual des überfließenden Bechers, das „das langsame Anwachsen der Gnosis“ symbolisiere, sei hingegen wohl „immer wieder im gnostischen Gottesdienst gefeiert worden...“; vgl. ders., Bedeutung, S. 469.

¹¹⁴ Iren., haer. I 13,4 (Rousseau 198,78–80; 199,71–74). Es ist hier eher an Prophetie im Rahmen eines ‘christlichen Symposiums’ zu denken, wie Lampe, Das korinthische Herrenmahl, S. 188 dies für Korinth zur Zeit des Paulus annimmt.

¹¹⁵ Vgl. Tripp, Gnostic Worship, S. 216: „a parody of the Christian Eucharist“. Tripp, Worship, S. 172 bezweifelt grundsätzlich den christlichen Hintergrund des Markus: „It is not easy to classify Marcus. As he appears in a Christian setting,...especially in his ritual action, he has a Christian colouring; but the underlying cast of his mind is hellenistic and pagan.“ Auch Wagner, Altchristliche Eucharistiefeiern, S. 66, bezeichnet die Markuseucharistie als „Kopie echter christlicher Eucharistiefeier“ und S. 67 als „Vortäuschung echter Eucharistie“ [im Original S. 44–45].

¹¹⁶ Vgl. Joncas, Eucharist, S. 105: „an alternative eucharistic tradition“; vgl. S. 111. Ebenso Reiling, Marcus Gnosticus, S. 163; Dubois, Les pratiques eucharistiques, S. 260–261.

¹¹⁷ Vgl. Löhr, Rezension zu Förster, S. 221.

¹¹⁸ Vgl. Förster, Marcus Magus, S. 79–81, 113–114; ders., Bedeutung, S. 472–473. Demgegenüber stimme ich Kraft, Gemeinschaftsleben, S. 122 zu: „Sehen wir einmal von dem Hokusokus der Farbänderung ab, (...). Uebrig bleibt dann ein eucharistisches Sakrament, das keine Beziehung auf den Tod des Herrn noch eine eschatologische Beziehung aufweist, sondern lediglich die mystische Vereinigung mit der Gottheit im Genuss des Kelchs vornimmt.“ Als „gnostische Eucharistie“ versteht auch Rudolph, Die Gnosis, S. 249 die markosischen Trankrituale.

3.4. DIE SAKRAMENTALEN ELEMENTE ALS ‘VERÄNDERTE’ MATERIE

3.4.1. ‘Epikletische’ Gebete im *Philippusevangelium*?

Markus ist der Kultfunktionär, der in der Lage ist, die Verwandlung des Kelchinhals zu bewirken, die in den geschilderten Erscheinungen sichtbar wird. Es treten zwar im zweiten Ritual auch Assistentinnen auf, in beiden Ritualen ist es jedoch ohne Zweifel Markus, dem die Anwesenheit der Charis zu verdanken ist,¹¹⁹ und es ist auch ausdrücklich Markus, der in der Spendeformel haer. I 13,3 über die Charis verfügt und sie vermittelt: „Von meiner Charis will ich dir mitteilen...“¹²⁰ Aus der Perspektive der ‘Empfänger’ des Kelchs bedeutet dies, dass die Charis in ihnen noch nicht vorhanden ist, sondern ihnen mit Hilfe des Kelchs eingeflößt werden muss.¹²¹ In den Kelch wiederum ist sie durch den Kelchspender, den Magier Markus, erst hineingebracht worden. Die Kompetenz des Markus als ‘Sakramentsspender’ kommt in seiner besonderen Fähigkeit als Beter zum Ausdruck. Es geschieht ‘auf sein Gebet hin’ ($\delta\imath\alpha\tau\eta\varsigma\;\dot{\epsilon}\pi\kappa\lambda\eta\sigma\omega\varsigma\;\alpha\upsilon\tau\omega\varsigma$), dass die Charis sich im Kelch niederlässt. Auch bei der zweiten Kelchhandlung ist es das von Irenäus zitierte Gebet, das die Anwesenheit der Charis im „inneren Menschen“ bewirkt. Diese Gebete des Markus können mit einem Fachbegriff der Liturgiewissenschaft als „Epiklesen“ bezeichnet werden.¹²²

„Epiklese“ soll hier also im engeren Sinne die Anrufung einer göttlichen Macht über den sakramentalen Elementen bezeichnen, die die Anwesenheit dieser Macht zum Ausdruck bringt oder sogar

¹¹⁹ Vgl. Joncas, Eucharist, S. 111; Reiling, Marcus Gnosticus, S. 165.171; Hoffmann, The „Eucharist“ of Marcus Magus, S. 84.

¹²⁰ Iren., haer. I 13,3 (Rousseau 194,39–40; 194,30–31; Übers. Brox 221). Zum möglichen Hintergrund des ‘Mitteilens der Charis’ in der antiken Magie vgl. Reiling, Marcus Gnosticus, S. 171, wobei er selbst allerdings diesen Hintergrund zurückweist.

¹²¹ Vgl. Colpe, Gnosis II, Sp. 559: „wenn der Gnostiker Markos den Frauen das $\sigma\pi\epsilon\rho\mu\alpha\tau\omega\varsigma\;\tau\omega\varsigma$ bzw. $\tau\omega\mu\gamma\theta\omega\varsigma$ mitteilt (...) so ist die Pointe des Vorgangs die, daß er das als Prophet u. Offenbarer (...) tut u. die Frauen mit etwas erfüllt, das vorher nicht da war (...) u. das nach Beendigung des Verhältnisses wieder verschwindet (...).“

¹²² Vgl. Rodopoulos, Irenaeus on the Consecration, S. 844: „The heretic Mark and his followers apparently believed that the epiclesis caused the change of the gifts of Eucharist“. Joncas, Eucharist, S. 110 vergleicht Markus’ Eucharistiegebete mit Eucharistiegebeten der ActThom.: „Both *Acts of Thomas*, 133 and Marcus’ prayers separate the *epiklesis* from other fundamental elements of the eucharistic prayer... both East Syrian and Marcus’ prayers invoke the presence of a spiritual power to inhabit eucharistic element(s) and/or participants“. Vgl. auch Rudolph, Gnosis, S. 250. Fendt, Gnostische Mysterien, S. 39 nennt das zitierte Gebet des zweiten Rituals eine Epiklese, die die Charis auf die Teilnehmer der Eucharistie herabruft.

gewährleistet.¹²³ Ursprünge des epikletischen Gebetes liegen vermutlich in der Bitte der Ritualteilnehmer, die göttliche Macht möge in ihre Mitte kommen.¹²⁴ Die Vereinigungsbitte, die aus dem Eucharistiegebet in Abschnitt #26 zitiert wurde, kann als Andeutung einer solchen Bitte um die gegenwärtige Gemeinschaft der Engel gedeutet werden und trägt insofern epikletische Züge (siehe oben 2.3.3.5.). Im Folgenden soll es jedoch im engeren Sinne um Gebete gehen, die die Elemente für die Teilnehmer des Rituals in ihrer Qualität verändern.

Je konkreter das Konzept der doppelten Realität sakramentaler Elemente vorgestellt ist, desto dringlicher wird die Frage nach der Art und Weise, wie die außerweltliche Wirklichkeit, das „Licht“, „Jesus“ oder der himmlische „Leib“, in die Materie des Sakraments gelangen kann. Das EvPhil will der Materie jedenfalls nicht bereits von sich aus eine doppelte Realität, die eine geistige Komponente einschließt, zugesehen. Die Welt entstand durch einen „Fehlritt“, daher ist in der Welt keine „Unvergänglichkeit“ (*ΤΗΝΤΑΤΤΑΚΟ*) zu finden (#99a). Deshalb besitzen auch „die Dinge“ der Welt keine „Unvergänglichkeit“, und nur „die Kinder“ können unvergänglich sein (#99b).¹²⁵ Wenn die Welt aber keine Unvergänglichkeit hat, so muss die Unvergänglichkeit in die sakramentalen Zeichen hineinkommen, um daraus „empfangen“ (*χι*) zu werden. Ist es der Empfänger, der kraft seines potenziellen Heilsstandes und seiner Erkenntnis für sich einen Kanal in den sakramentalen Zeichen öffnet, den Kanal, der ihn mit dem „Licht“ des anderen Äon verbindet, oder ist es der Spender, der durch eine liturgische Handlung,

¹²³ Im Unterschied zur „Epiklese mit allgemeinem Charakter“, die ein liturgisches Gebet „um Hilfe, Erleuchtung, um eine engere Verbindung mit Gott“ ist (Laager, Art. Epiklesis, Sp. 583). Im weitesten Sinne ist die hier anvisierte Funktion des Gebets die „Konsekration“ der Gaben; vgl. die Definition von Taft, From logos to spirit, S. 489: „...a prayer calling down the Holy Spirit upon an object—e.g. the water of baptism—to sanctify it and render it fruitful for its destined use.“ Anrich, Mysterienwesen, S. 98 sieht in der konsekrierenden Kraft der Epiklese etwas typisch Gnostisches.

¹²⁴ Vgl. z. B. ActThom. 50 (Bonnet 166,15–16: ἐλθὲ καὶ κοινόνησον ἡμῖν ἐν τούτῃ τῇ εὐχαριστίᾳ...). Diese Form kann als „Personenepiklese“ bezeichnet werden, aus welcher, wie Meßner, Eucharistie, S. 512f darlegt, schließlich die „Gabeneplikele“ entstand. Zu den beiden Epiklestypen in ActThom vgl. ebd., S. 503–513. Zur „Komm“-Epiklese vgl. Winkler, Nochmals zu den Anfängen der Epiklese, S. 218–219; dies., Weitere Beobachtungen, S. 196. Vgl. Auch Taft, From logos to spirit, S. 492–493: „Originally, then, the epiclesis was primarily a prayer for communion, not for consecration; it was directed at the sanctification of the communicants, not the gifts. Or, to put it better, perhaps, it was a prayer for the sanctification of the ecclesial communion, not for the sanctification of its sacramental sign, the Holy Communion.“ Vgl. auch Wetter, Altchristliche Liturgien, S. 70–71.

¹²⁵ NHC II p. 75, 2–10 und 10–13 (Schenke 58.60).

das Sprechen eines Gebetes die Anwesenheit des Göttlichen in den Elementen bewirkt?

Im EvPhil werden keine Gebete zitiert, die im engeren Sinn als das Herabrufen einer himmlischen Macht bezeichnet werden könnten, allerdings gibt es Hinweise auf solche Gebete, die in der Interpretation der hier herangezogenen Texte schon gelegentlich benannt wurden. Im Abschnitt #25 hatte M. L. Turner ein Modell sakramentaler Wirkungsweise erkannt, das auch einigen epikletischen Gebeten der Thomasakten zugrundeliegt.¹²⁶ Das „Wasser im Wasser“ ist ihrer Meinung nach mit Epiklesen in Verbindung zu bringen, die die Herabkunft eines himmlischen Wassers erbitten.¹²⁷ Auch wenn derartige Epiklesen im EvPhil nicht überliefert sind, so wären sie als „Sitz im Leben“ der Aussage in #25 durchaus denkbar.

Die vergleichsweise deutlichsten Indizien für die Existenz epikletischer Gebete über der Materie des Rituals lassen sich in dem Wort zum eucharistischen Kelch in #100 finden.

#100

Der Kelch des Gebetes, er enthält Wein, er enthält Wasser, indem er hingestellt ist als Typos des Blutes, über dem man das Dankgebet spricht, und er füllt sich (φμογν ερολ) mit Heiligem Geist...¹²⁸

Ausdrücklich wird der Kelch als „der Kelch des Gebetes“ (πποτηριον ππιφληλ) bezeichnet und es ist nahe liegend, dass der Verfasser des EvPhil, wenn er vom „Kelch des Gebetes“ spricht, abgesehen von der Anspielung auf den „Kelch des Segens“ aus 1 Kor 10,16 ein konkretes Gebet aus dem Mahlritual der Adressatengemeinde im Sinn hat. Der Verfasser führt weiter aus, dass dieser Kelch „sowohl Wein als auch Wasser“ enthalte, wobei er (aber) gedeutet sei als „Typos des Blutes“, über dem man das Dankgebet spricht (ετογρεγχαριστει). Das Dankgebet wird mit der Aussage verbunden, dass der Kelch „sich füllt mit Heiligem Geist“ (φμογн εροл 2и ππнл εтогдас). Es scheint hier zum Ausdruck gebracht zu sein, dass das Sprechen des Dankgebets, der Eucharistia, unmittelbare Voraussetzung dafür ist, dass der Kelch „sich füllt“.¹²⁹ Zumindest der koptische Text sagt nicht,

¹²⁶ NHC II p. 57,22–28 (Schenke 24). Siehe oben 2.3.2.4.

¹²⁷ Vgl. Turner, Gospel, S. 208–215; Turner findet Beispiele einer solchen „exemplar epiclesis“ in ActThom. 52; 121; 157.

¹²⁸ NHC II p. 75,14–18 (Schenke 60; Übers. 61, stellenweise verändert).

¹²⁹ Allgemein zur ‘magischen’ Kraft des Gebetes vgl. Klinghardt, Prayer Formularies, S. 49–51; Wetter, Altchristliche Liturgien, S. 162–187, das Kapitel „Amt und heiliges Wort“.

dass der Kelch bereits voll ist, was durch Qualitativ (ϙμη₂/ϙμε₂) zum Ausdruck gebracht würde. Der Infinitiv „er füllt sich“ (ϙμογ₂) macht die Adressaten gewissermaßen zu Zeugen des anwachsenden Volumens (siehe oben 2.3.3.5.).

Der Abschnitt #100 erinnert vielleicht an den überfließenden Kelch des Markus. Wie die Charis von Markus „durch sein Gebet“ (διὰ τῆς ἐπικλήσεως αὐτοῦ) gegenwärtig gemacht wird,¹³⁰ so lässt sich auch in #100 der Heilige Geist wohl während des Gebetes im Kelch nieder. In der Literatur zum EvPhil wurde der mit Heiligem Geist gefüllte Kelch aus #100 mehrfach als Hinweis auf eine Epiklese kommentiert.¹³¹ Der symbolische Bluttrank aus Wein und Wasser, über dem man das Dankgebet spricht (ετογρέγχαριτει),¹³² ist mit außerweltlicher Wirklichkeit angereichert, denn er enthält in sich den Heiligen Geist.¹³³ Wenn diese Veränderung des Tranks aufgrund des Gebetes geschieht, so kann man eine kultische Szene vor Augen haben, in der ein Vorstand der Sakramentsfeier den Kelch für die Kommunikanten konsekriert.

Im Umfeld von #100 gibt es weitere Anzeichen dafür, dass der Philippusevangelist eine Konsekration sakramentaler Elemente durch ein epikletisches Gebet voraussetzt. Wie in #100 die Kommunikanten

¹³⁰ Iren., haer. I 13,2 (Rousseau 190,16; 191,6; Übers. Brox 219). Irenäus scheint der Erste zu sein, der ἐπίκλησις in Verbindung mit der Eucharistie gebraucht; vgl. Reiling, Marcus Gnosticus, S. 164. Reiling, ebd. fügt an, diese Verbindung „was not new to him“ und verweist als Beleg auf haer. IV 18,5. Nicht auszuschließen ist, dass diese Verwendung von ἐπίκλησις schon auf den Magier Markus selbst zurückgeht.

¹³¹ Vgl. Schenke, Philippus, S. 456, Anm. 1223: „der Sachverhalt und die Wirkung von Konsekration bzw. Epiklese“ muss „im Text irgendwie eine Rolle spielen.“ Schenke verweist auch auf Isenberg, Coptic Gospel, S. 317–319; Sevrin, Pratique et doctrine, S. 60–61; Gaffron, Studien, S. 174f. Gaffron schreibt ebd.: „Welcher Art dieses ‘Kelchgebet’ ist, lässt sich aus dem Folgenden erschließen: es ist einerseits eine εὐχαριστία im eigentlichen Sinne, also ein Dankgebet, andererseits eine Epiklese des Heiligen Geistes. Eine solche muß vorausgesetzt werden, da sonst die Aussage ‘gefüllt mit dem Heiligen Geist’ nicht verständlich wäre;...“; Klauck, Herrenmahl, S. 217: „...die Aussage über das Pneuma fällt nicht aus dem Rahmen einer Epiklese heraus,...“; vgl. auch Wehr, Arznei, S. 291.

¹³² Die Formulierung „über dem man das Dankgebet spricht (ετογρέγχαριτει)“ erinnert sicherlich an 1 Kor 10,16 (τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὁ εὐλογοῦμεν...): darüberhinaus ist es im Ritual des Markus ein Qualitätsmerkmal des Kelches, dass über ihn (von einer der assizierenden Frauen) das Dankgebet gesprochen worden ist: τοῦ (ποτηρίου) ὑπὸ τῆς γυναικὸς ηὐχαριτημένου—in der lateinischen Übersetzung: „qui est a muliere Eucharistia factus“ (Iren., haer. I 13,2; Rousseau 192,23; 192,13–14); siehe unten Exkurs VII.

¹³³ Vgl. Meßner, Eucharistie, S. 510, der darauf hinweist, dass die „Vorstellung einer Vermischung der göttlichen ‘Segenskraft’, bzw. des Geistes mit dem Brot“ häufig in der syrischen Patristik zu finden sei: „Der Geist ist sozusagen der Inhalt der Eucharistie.“

„den vollkommenen Mensch empfangen (κι)“, indem sie den Kelch „trinken“, so kann gemäß #101 derjenige, der im „lebendigen Wasser“ der Taufe badet, „den lebendigen Menschen (πρωμε ετον2) anziehen“ († θωω-).¹³⁴ Auch für #101 stellt sich die Frage, wie der lebendige Mensch in das Wasser geraten ist, durch das er nun empfangen werden kann. Schenke denkt in #101 wie in #100 an einen Akt der Konsekration, der als das thematische Bindeglied zwischen #100 und #101 vorauszusetzen sei. Das Wasser wird demnach aus demselben Grund „Leib“ (σώμα) genannt, aus dem der Kelch „Blut“ genannt wird, deshalb nämlich, weil eine außerweltliche Wirklichkeit in den Elementen vermittelt wird, der vollkommene und lebendige Mensch.¹³⁵

Ausdrücklich von Konsekration scheint der Abschnitt #108 zu handeln: „Der heilige Mensch ist ganz und gar heilig (πρωμε ετογααβ ρογααβ τηρψ) bis hinab zu seinem Leib...“ Sobald er „das Brot nimmt“ (κι ηποεικ) „macht er es heilig“ (ρογααβ) und „er reinigt“ (εψτογρο) „den Kelch oder alles andere, das er nimmt“.¹³⁶ Dieser Abschnitt wird unten (3.5.1.) noch untersucht werden, weshalb an dieser Stelle der Hinweis genügt, dass in den Verben „heilig machen“ (ρογααβ) und „reinigen“ (τρρο) eine Anspielung auf eine Konsekration nicht ausgeschlossen werden kann, aber auch nicht zwingend anzunehmen ist.

Das Thema der Konsekration der sakramentalen Elemente liegt Schenke zufolge der gesamten Passage von #98 an zugrunde¹³⁷ und auch über #108 führt dieses Thema hinaus. In #109a wird von Jesus gesagt, dass er „das Wasser der Taufe erfüllt“ hat (ιε ρωκ ερολ Μπιοογ μπιαλπιτιμα), so dass kein Tod mehr darin Platz finden kann und diejenigen, die in das Taufwasser steigen, nicht mehr „in den Tod“ hinabsteigen.¹³⁸ Schenke führt hierzu aus, dass es „weiterhin um den

¹³⁴ NHC II p. 75,21–25 (Schenke 60; Übers. 61).

¹³⁵ Schenke, Philippus, S. 457: „Die Verbindung mit #100 besteht außer diesem gemeinsamen Gesichtspunkt der Konsekration der Sakramentselemente, dort wie hier, in dem übergreifenden Gedanken der ‘Einverleibung’ Jesu als des vollkommenen bzw. lebendigen Menschen durch die innere und äußere Anwendung eines flüssigen Elements.“

¹³⁶ NHC II p. 77,2–5 (Schenke 62).

¹³⁷ Schenke, Philippus, S. 452: „die Peipunkte“ in #98 sind „##100.108 (...) Das Ergebnis der ‘Anpeilung’ dieser Orientierungspunkte ist nun, daß es auch in #98 irgendwie darum geht, *was* man, und *wie* man *es*, mit dem Brot, dem Kelch und dem Öl als den Elementen der Eucharistie bzw. Erlösung *macht*. Vermutlich also irgendwie um die Konsekration.“

¹³⁸ NHC II p. 77,7–11 (Schenke 64; Übers. 65).

Sachverhalt der Konsekration“ geht.¹³⁹ Mit Gaffron erwägt Schenke, ob „man hinter **κώκειν** das griechische Verb **τελειοῦν** in seiner Spezialbedeutung von ‘konsekrieren’ sehen“ kann.¹⁴⁰ Er fügt hinzu, dass die „Vergleichssatzperiode“ vielleicht sogar „*In dem Maße wie—so auch*“ wiederzugeben ist: In dem Maße wie Jesus das Wasser der Taufe erfüllt hat, so hat er es auch vom Tod entleert. Schenke fährt fort: „Und unter diesem Gesichtspunkt bietet sich für die Vorlage vielleicht eher das griechische Verbpaar **πληροῦν**/**ἐκχεῖν** an. Entsprechend wäre das Taufwasser selbst als Gefäß vorgestellt, dessen ursprünglichen Inhalt (das ist der Tod) Jesus (bei seiner eigenen Taufe) ausgegossen hat, um das nunmehr leere Gefäß neu mit Leben anzufüllen.“¹⁴¹ Hat Schenke Recht, so beschwört der Text von #109a ein ähnliches Bild wie #100: Das Wasser „füllt sich“ (#100) mit Jesus. Mit einem so denkbaren epikletischen Gebet über dem Taufwasser korrespondiert der Exorzismus, der das Wasser von schädlichen Einflüssen reinigen soll. Ein Hinweis darauf begegnet möglicherweise in #89: Jesus „stieg hinab ins Was[ser,] um es zu reinigen.“¹⁴²

Epikletische Gebete in den sakramentalen Feiern können darauf verweisen, dass die materiellen Bestandteile des Rituals, das Taufwasser, das Öl, das Brot und der Wein als „verwandelt“ gedacht sind. Die hier herangezogenen Abschnitte zeigen, dass eine solche Vorstellung dem Philippusevangelisten nicht fremd ist. Ungeklärt bleibt aber, wie weit diese Vorstellung reicht. Die oben formulierte Frage ist noch nicht beantwortet: Wirken „Wasser“, „Öl“, „Kelch“ und „Brot“ im EvPhil wie Kanäle, die der Empfänger öffnet, oder aber sind sie im engeren Sinne „Vehikel“ der außerweltlichen Kraft?¹⁴³ Um den ins Auge gefassten Zusammenhang deutlich werden zu lassen, ist ein Blick auf einige eucharistische Texte des zweiten Jahrhunderts hilfreich.

¹³⁹ Schenke, Philippus, S. 473.

¹⁴⁰ Schenke, Philippus, S. 474 mit Gaffron, S.121f.

¹⁴¹ Schenke, Philippus, S. 474.

¹⁴² NHC II p. 72,29–31 (Schenke 54; Übers. 55). Lechner, Ignatius, S. 216., versteht Ign., Eph. 18,2, wo ebenfalls Jesus das Wasser reinigt, als „Kommentar zu den Exorzismusriten der *Valentinianer*“.

¹⁴³ Zu #100 bemerkt beispielsweise Gaffron, Studien, S.175: „Es liegt also keine Transsubstantiation vor, sondern die abbildliche Anwesenheit einer geistigen Wirklichkeit.“

3.4.2. Exkurs VII: Die „Arznei der Unsterblichkeit“

In der Geschichte der Sakramentsvorstellung markiert die Verbreitung einer konsekrierenden Epiklese einen Einschnitt.¹⁴⁴ Mit der konsekrierenden Epiklese ist die Vorstellung verbunden, dass Heiligkeit aus der Ferne der anderen Welt in die sakramentalen Elemente des irdischen Rituals kommen muss. Die so heilig gewordenen Elemente können sodann den „heilig“ machen, der sich ihrer bedient und sie sich einverleibt.

Diese Vorstellung von Heiligkeit scheint nicht von Anfang an bestimmend zu sein. Paulus warnt 1 Kor 11,27–29 zwar davor, Brot und Kelch „unwürdig“ (11,27: ἀναξίως) zu nehmen und setzt damit offenbar die Heiligkeit der eucharistischen Speise voraus.¹⁴⁵ P. Lampe weist hier allerdings darauf hin, dass Paulus in seinen Äußerungen zum Herrenmahl nicht die Elemente Brot und Kelch in den Vordergrund stellt, sondern den „Akt des Danksagens und Brotbrechens“.¹⁴⁶ Es geht Lampe zufolge Paulus vornehmlich darum, was H.-J. Klauck als „kommemorative Aktualpräsenz“ bezeichnet, die Erinnerung und Vergegenwärtigung des Kreuztodes Jesu in den zeichenhaften Akten der Mahlfeier.¹⁴⁷ Paulus beanstandet, dass das unwürdige Verhalten der Korinther bei der Mahlfeier (11,20–21), die keine Rücksicht auf die ärmeren Gemeindemitglieder nehmen, das Mahl profaniert.¹⁴⁸ Das Mahl ist heilig, weil die, die es essen, entsprechend dem Gedächtnis des Herrn handeln. Die Heiligkeit des Mahles ist nicht von der Heiligkeit der Mahlteilnehmer zu trennen. Wer ohne die entsprechende

¹⁴⁴ Gegen die Annahme einer Zäsur in der Geschichte der Abendmahlsdeutung hat sich Kretschmar, Abendmahl, S. 59–61 ausgesprochen: Zunächst sei es „der spärliche und wohl auch weitgehend zufällige Überlieferungsbestand“ zum Abendmahl der alten Kirche, der dem entgegensteht (ebd., S. 59–60); die Gebete „über den Abendmahlselementen“ hätten „teils die Form der ‘Danksagung’... teils die einer Epiklese“ (ebd., S. 60–61). Dennoch geht auch Kretschmar, ebd., S. 69 davon aus, dass eine Neuakzentuierung im Verlauf der Geschichte stattgefunden hat, indem die Danksagung, der „Lobspruch früh als Segnung der Elemente verstanden worden ist...“ Er führt dies auf die Auseinandersetzung mit Gnostikern zurück.

¹⁴⁵ Vgl. Klauck, Herrenmahl, S. 324.

¹⁴⁶ Lampe, Das korinthische Herrenmahl, S. 206; vgl. S. 207.

¹⁴⁷ Vgl. Lampe, Das korinthische Herrenmahl, S. 208 mit Verweis auf Klauck, Herrenmahl, S. 373–374. Klauck, ebd., S. 374 kommt darüber hinaus aber zu dem Ergebnis, dass Paulus zugleich die „somatische Realpräsenz... in den Mahlelementen Brot und Wein“ vertreten hat, wenngleich er auch einräumt, dass für „Paulus... die somatische Realpräsenz exegetisch umstritten ist.“

¹⁴⁸ Zum Problem der Rekonstruktion des 1 Kor 11 zugrundeliegenden Konflikts und zum Verhältnis von Sättigungsmahl und eucharistischer Handlung vgl. Stegemann/Stegemann, Urchristliche Sozialgeschichte, S. 245–246; Lampe, Das korinthische Herrenmahl, S. 194–198; Klauck, Herrenmahl, S. 291–297.

Haltung isst und trinkt, „isst und trinkt sich das Gericht“, weil er „den Leib“ des Herrn, der durch die Gemeinde repräsentiert ist, missachtet (11,29).¹⁴⁹

Auch in der Didache ist die Heiligkeit der Elemente nicht als substantielle Qualität der Elemente gedacht. Allerdings steht in Did 9,5: „Niemand soll essen und trinken von eurer Eucharistie außer denen, die auf den Namen des Herrn getauft sind. Denn auch darüber hat der Herr gesagt: ‘Gebt das Heilige (*τὸ ἄγιον*) nicht den Hunden!’“¹⁵⁰ Aufgrund des Wortes über das Heilige und die Hunde in Mt 7,6 ist man zunächst geneigt, diese Rubrik so zu verstehen, als solle hier vor

¹⁴⁹ Vgl. Klauck, Herrenmahl, S. 326–327. Klauck ist allerdings vorsichtig, was die Deutung von *σῶμα* in 11,29 angeht: „In V. 29 ist zwar noch von Essen und Trinken die Rede, aber an entscheidender Stelle steht, wie in 10,17 nur noch *σῶμα*, ohne *τὸ κριόν* und ohne *αἷμα*. Eine Auslegung, die nur auf die Gemeinde als Leib des Herrn abstellt, ist durch diese Beobachtung noch nicht gedeckt, aber man wird für V. 29 die Möglichkeit schillernder Übergänge zugestehen.“ (ebd., S. 327). Lampe, Das korinthische Herrenmahl, S. 210 deutet *σῶμα* in 11,29 auf „den Kreuzleib Christi“, da es aber bei der Identifikation des Mahls mit Christi Kreuzleib um die Akte des Brotbrechens und Austeilens geht, kommt auch er zu dem Ergebnis, dass 1 Kor 11,29 auf die Missachtung der sakramentalen Akte durch die Missachtung der ärmeren Tischgenossen zielt; vgl. ders., Eucharist, S. 45–46. Die Eucharistie ist zeichenhafte „imitation“ von Christi Tod, die in ein entsprechendes Verhalten umgesetzt werden muss (S. 47). Vgl. auch McGowan, Is There a Liturgical Text in This Gospel?, S. 78, wonach die Missachtung gebotener Geschlechterrollen (1Kor 11,3–16) und das Problem von arm und reich (11,17–22) für Paulus im Zentrum stehen. „These, rather than matters of ritual as such, are the issues involved in the warnings of unworthy eating (11:27) and judgment (11:29)...“

¹⁵⁰ Did 9,5 (Schöllgen 122,8–11; Übers. 123). Die Frage, ob die in Did 9 und 10 überlieferten Mahlgebete Eucharistiegebete sind, oder ob sie zu einem anderen Typ von Gemeindemahl gehören, wird in der Literatur immer wieder diskutiert. Es ist nicht allein die veränderte Reihenfolge Kelch-Brot, die gegen die Bezeichnung als Eucharistie angeführt wird, sondern vor allem das Fehlen der Anamnese von Abendmahl und Kreuztod Jesu. Anders ausgedrückt, es gibt „no apparent ‘formula of consecration’“ (Hein, Eucharist and Excommunication, S. 198). Hein, ebd., S. 198–204, weist diesen Einwand gegen eine Deutung von Did 9–10 als Eucharistiegebete zurück. Riggs hat eine mögliche Redaktionsgeschichte von Did 9–10 entworfen (Riggs, Gracious Table, S.100) und geht (Sacred Food, S. 270) zudem von einer Endredaktion der Did erst in der Mitte des 2. Jhs. aus. Einen Überblick über die Positionen der neueren Literatur geben Rouwhorst, Didache 9–10, S. 143–156; Rordorf, Mahlgebete, S. 233–241. Rordorf selbst (ebd., S. 241–242) meinte, „dass die eigentliche Eucharistiefeier erst nach Did. 10,6 folgt“ (S. 241) und dass in dieser Feier „ein deutlicher Bezug auf Jesu letztes Mahl hergestellt“ wurde (S. 242); Rouwhorst, ebd. 146–147 stellt diese Position als unhaltbar heraus. Zur Kritik an der These, die eigentliche Eucharistie sei auf Did 9–10 gefolgt vgl. auch Klinghardt, Gemeinschaftsmahl, S. 384. Stewart-Sykes, Birkath ha-mazon, S. 201, denkt zwar ebenfalls an ein symbolisches „eucharisticisches“ Mahl nach Did 10,6, allerdings ohne ein weiteres Gebet, das möglicherweise das Abendmahlsgedächtnis enthalten haben könnte; die gesamte „Anaphora“ der Did-Gemeinde sei in Did 9–10 überliefert.

mangelnder Ehrerbietung gegenüber den heiligen Gaben der Eucharistie gewarnt werden.¹⁵¹ In der Rubrik Did 9,5 käme damit eine ähnliche Absicht zum Ausdruck, wie im viel später entstandenen Abschnitt 37 der so genannten „Traditio Apostolica“, in dem gefordert wird, die Eucharistie so aufzubewahren, dass „kein Ungläubiger die Eucharistie genießt, auch keine Maus oder ein anderes Tier... Denn der Leib Christi darf nur von den Gläubigen gegessen und nicht mißachtet werden.“¹⁵²

Man hat in diesem Zusammenhang gelegentlich angenommen, dass die Rubrik Did 9,5 Teil einer jüngeren Bearbeitung des Mahlabschnitts Did 9–10 sein müßte.¹⁵³ Aufgrund der dort zum Ausdruck gebrachten Deutung der Eucharistie besteht jedoch keine Notwendigkeit, die Rubrik Did 9,5 aus dem ursprünglichen Textbestand zu tilgen. Ganz unabhängig vom redaktionsgeschichtlichen Problem ist zu sehen, dass Did 9,5 von TA 37 deutlich unterschieden werden muss.¹⁵⁴ H. van de Sandt hat zu Did 9,5 gezeigt, dass der Didachist nicht notwendigerweise Mt 7,6a zitiert, sondern vielleicht unabhängig vom Matthäusevangelisten auf dieselbe Tradition zurückgreift, die auch dieser kannte. Beiden Texten liegt vermutlich eine jüdische Reinheitsvorschrift für den Bereich der Tempelopfer zugrunde.¹⁵⁵ Tiere und Pflanzen, die für die Darbringung als Opfer bestimmt sind, die also in einen heiligen Zusammenhang gebracht wurden, dürfen nicht mehr profaniert und in den Bereich des Unreinen, den Bereich der blutleckenden Hunde,

¹⁵¹ Vgl. Van de Sandt, „Do Not Give...“, S. 246, der die ursprüngliche Intention von Mt 7,6 so beschreibt: „...the disciples were probably being cautioned not to give up a precious thing entrusted to them (the gospel? Jesus' teaching?) to unworthy people.“

¹⁵² TA 37 (Geerlings 294,6–17; Übers. 295); vgl. 38 (296,1–13). Vgl. Just., I apol 66,1 (Goodspeed 74). Zu Verfasserfrage und Datierung der TA siehe oben S. 49f., Anm. 188.

¹⁵³ Vgl. Klauck, Herrenmahl, S. 348.

¹⁵⁴ Anders Riggs, Sacred Food, S. 278, der Did 9,5 und 10,6–7 in Richtung von TA 37 interpretiert: „...the meal is gone, the food has become divine food...“ (vgl. ders., Gracious Table, S. 101). Aus diesem Grund beschreibt er Did 9,5 mit 10,6–7 als Überleitung zu einer folgenden, in der Did nicht mehr beschriebenen Eucharistiefeier (ders., Gracious Table, S. 100–101). Auch Riggs erkennt, dass die so rekonstruierte Eucharistievorstellung nicht zu den Eucharistiegebeten Did 9–10 passt und weist daher die beiden Rubriken 9,5 und 10,6–7 der jüngsten Bearbeitungsschicht der Did zu (ders., Gracious Table, S. 87,97), die er in die Mitte des zweiten Jahrhunderts datiert (ders., Sacred Food, S. 270,275,281). Vgl. auch Klinghardt, Gemeinschaftsmahl, S. 387: Did 10,6cd sei wie Did 9,5 eine „rubrikale Warnung vor unwürdigem Genuß“.

¹⁵⁵ Vgl. Van de Sandt, „Do Not Give...“, S. 238. Van de Sandt, ebd., S. 234–238 zieht Belege aus Midraschim, Mischnah, Qumran, Joseph und Aseneth und Ps.-Philo, Liber Antiquitatum Biblicarum heran. Zustimmend Draper, Didache and Matthew, S. 236, der noch Lev 22,10 als weiteren Beleg der zugrunde liegenden kultischen Reinheitsvorschrift anfügt.

gebracht werden.¹⁵⁶ Der Gegenstand dieser jüdischen Reiheitsvorschrift ist nicht die Heiligkeit der zum Opfer bestimmten Pflanzen und Tiere, sondern die Heiligkeit des Tempels, die als derart mächtig angesehen wird, dass sie alle Dinge, die mit dem Tempel in Berührung kommen, unabänderlich aus dem Profanen aussondert.

Indem der Didachist diese kultischen Vorschrift zum Tempelopfer in Did 9,5 auf das Gemeindemahl überträgt, macht er deutlich, dass er die kirchliche Mahlversammlung in ähnlicher Weise wie das Areal des alten Tempels als heiligen Bereich betrachtet wissen möchte. Die Rubrik Did 9,5 zielt somit nicht auf die Heiligkeit der Mahlelemente, sondern auf die Heiligkeit der Mahlversammlung. Die Mahlelemente, die beim Eucharistiemahl der getauften Heiligen verwendet werden, sind allein im Sinne kultischer Reinheit „heilig“ und dürfen daher nicht mit Unreinen, das heißt für den Didachisten mit Ungetauften, in Berührung gebracht werden.¹⁵⁷

Entscheidend ist, dass die Reinheit der Gaben somit von der Reinheit der feiernden Gemeinde abhängt. Die Heiligkeit der eucharistischen Elemente kommt zustande, weil diese Elemente von den Heiligen als Zeichen des endzeitlichen Heils gegessen werden. Van de Sandt verweist in diesem Zusammenhang auch auf Did 14,2, wo die aus 1 Kor 11 bekannte Vorstellung zum Ausdruck gebracht ist, dass Zwietracht die Gemeinde verunreinigt und somit auch „das Opfer“, das heißt das eucharistische Mahl, „profaniert“.¹⁵⁸ Die Verunreinigung der Gemeinde durch ungetaufte ‘Außenseiter’ oder durch Mitglieder mit unangemessenem Lebenswandel, trübt die Fähigkeit der Eucharistie, das Mahl

¹⁵⁶ Vgl. Van de Sandt, „Do Not Give...“, S. 232: „...the term ‘holy’ (*godesh*) and its derivates are applied in biblical tradition to those places, objects, and things that were separated from the profane because they belong to God.“

¹⁵⁷ Van de Sandt, „Do Not Give...“, S. 239–242 zeigt, dass das Taufritual der Didache (Did 7) deutliche Züge jüdischer Reinigungsrituale trägt. Hein, Eucharist and Excommunication, S. 196 versteht Did 9,5 (mit Hebr 13,10) ebenfalls als Aussage über die Qualität der Gemeinde; Did 9,5 habe „eucharistic excommunication and exclusiveness“ zum Gegenstand. „As such, it clearly indicates a eucharistic centered ecclesial consciousness among the early Christians.“ Auch in Did 10,6 (Schöllgen 124,18) wird Heiligkeit im Zusammenhang des eucharistischen Mahls gefordert: Εἴ τις ἀγίος ἔστιν, ἐρχέσθω. Es ist umstritten, ob „heilig“ hier „getauft“ meint oder „würdig, sündlos“ (vgl. Hein, ebd., S. 197); ersteres scheint mir wahrscheinlicher.

¹⁵⁸ Did 14,2 (Schöllgen 132,15–18): Πᾶς δὲ ἔχων τὴν ὁμιλιθολίαν μετὰ τοῦ ἑταίρου αὐτοῦ μὴ συνελθέτω ὑμῖν, ἵνα οὐδὲ διαλλαγῆσιν, ἵνα μὴ κοινωθῇ ἡ θυσία ὑμῶν. Dazu Van de Sandt, „Do Not Give...“, S. 242–245. Der Terminus „Opfer“ ist unmittelbar aus dem von Van de Sandt vorausgesetzten Hintergrund jüdischer Reinheits-codes verständlich. Besonders der Ausdruck *κοινωθῇ* („profaniert“) verweist auf den kulturellen Zusammenhang (Van de Sandt, ebd., S. 243).

der Endzeit (Did 9,4 und 10,5–6) abzubilden und kontaminiert so die Heiligkeit der verzehrten Gaben.¹⁵⁹ Im Zentrum der Mahlgebete der Didache steht daher auch der Dank für die Offenbarung, durch die die betende Gemeinde ‘geheiligt’ ist.

Ein in unserem speziellen Sinne epikletisches Gebet in der Eucharistiefeier setzt demgegenüber eine andere Erwartung an die Eucharistie voraus. Die Gaben der Eucharistie sind in einer ‘epikletischen’ Eucharistie nicht deshalb heilig, weil sie zum Mahl der Heiligen gehören, dem vorweggenommenen Mahl der Endzeit, sondern die Mahlteilnehmer können heilig werden, wenn sie die heiligen Gaben verzehren. Die Heiligkeit ist dem Mahl zunächst fremd und muss erst durch ein Gebet beschworen werden, das jemand spricht, der die Kompetenz hat, ein solches Gebet mit der Aussicht auf Erhörung zu sprechen. Diese veränderte Erwartung, die an das eucharistische Mahl herangetragen wird, ist also mit einer veränderten Wahrnehmung der Gemeinde verbunden. Nicht mehr die Taufe markiert die Grenze zwischen Heiligen und Unreinen, sondern die Eucharistie.¹⁶⁰ Heilig ist der, der Anteil an der heiligen Eucharistie hat. Vor allem in Gemeinden, in denen Gnostiker, obwohl sie die Taufe mit allen anderen teilen, dennoch fremde Interpretationen der gemeinsamen Überlieferung vertreten, ist diese Neubewertung der Eucharistie von Bedeutung. Gegenüber der nur einmal vollzogenen Taufe ist die wiederholte Feier der Eucharistie geeignet, die Unterscheidung von ‘wahren’ und ‘falschen’ Christen fortlaufend zu aktualisieren, indem die Gemeinleiter die Frage der Zulassung einzelner Gemeindemitglieder immer wieder neu entscheiden können.¹⁶¹ Wenn nicht von allen Getauften selbstverständlich vorausgesetzt werden kann, dass sie alle dieselben Anschauungen haben, ermöglicht die

¹⁵⁹ Vgl. Van de Sandt, „Do Not Give...“, S. 246: „The presence of a gentle outsider (Did 7) and a backsliding insider (Did 14) within the community contaminates the holy food.“

¹⁶⁰ Vgl. Riggs, Sacred Food, S. 264 mit Verweis auf kulturanthropologische Untersuchungen: „food functions to draw boundaries which are both extramural and intramural.“ Hier würde es sich also um Grenzen handeln, die „intramural“ gezogen sind.

¹⁶¹ Diese Funktion des Gemeinschaftsmahls ist selbstverständlich nicht spezifisch christlich; vgl. Stegemann/Stegemann, Urchristliche Sozialgeschichte, S. 244 über die Mähler antiker Vereine: „In den Gemeinschaftsmahlen drückten sich die gemeinsamen Interessen der jeweiligen Gruppen aus, und sie dienten dazu, deren sozialen Zusammenhalt zu konsolidieren. Zugleich hatten die gemeinsamen Mahlzeiten aber auch ausschließende Funktion, indem sie alle die, die nicht eingeladen waren, ausschlossen.“

regelmäßige Teilnahme an der allein rechtmäßigen Eucharistie soziale Kontrolle, welche den Zusammenhalt der Gemeinde sichert.¹⁶²

Der Akzent der Eucharistiefeier verschiebt sich dabei von der *Mahlhandlung* hin zu den *Mahlelementen*.¹⁶³ Die Wirkungsweise der materiellen Zeichen Brot und Wein kann in diesem Kontext als beinahe ‘pharmazeutisch’ vorgestellt werden. Einen eindrucksvollen Beleg hierfür überliefert die oben erwähnte „*Traditio Apostolica*“. Die veränderte Qualität der Eucharistie bietet dort nicht nur spirituellen Gewinn für das ewige Leben, sondern hat auch eine irdisch körperliche Wirkung. Aus diesem Grund soll der Gläubige (*fidelis, πιστός*) vor der Eucharistie am Morgen nichts anderes zu sich nehmen, da der in gläubiger Gesinnung (*ex fide, πίστει*) geschehende Empfang der Eucharistie später eingenommenes „todbringendes Gift“ (*mortale, θανάσιμον*) neutralisieren kann.¹⁶⁴

Die „*Traditio Apostolica*“ fordert furchtsame Scheu vor den eucharistischen Gaben, da der Ungetaufte ebenso wie eine „Maus oder ein anderes Tier“, den „Leib Christi“ schänden würde, denn das Brot ist „Abbild (antitypus) des Leibes Christi“.¹⁶⁵ Aus dem Kelch darf nichts verschüttet werden, denn er ist „Abbild (antitypus) des Blutes Christi“ und der Tropfen, der vom Kelch zu Boden fällt, könnte von einem „fremden Geist“ aufgeleckt und so geschändet werden. Das aber hätte zur Folge, dass der ungeschickte Kommunikant für das verschüttete Blut Jesu einst zur Rechenschaft gezogen würde.¹⁶⁶ Die beiden Bemerkungen zeigen, dass der eucharistischen Speise in der *Traditio Apostolica* eine

¹⁶² Interessant ist in diesem Zusammenhang auch der zweite Brief des Dionys von Alexandrien (ap. Euseb, h. e. VII 9,1–5; Schwartz 646,16–648,13) aus der Mitte des dritten Jahrhunderts. Dionys erzählt, er habe einen Greis, der ihm bekannte, nicht innerhalb der Kirche getauft zu sein, nicht erneut taufen wollen und er begründet dies h. e. VII 9,4 damit, dass der Greis schon so lange Mitglied der eucharistischen Mahlversammlung sei (648,3–9).

¹⁶³ Vgl. Anrich, *Mysterienwesen*, S. 186–187; er beobachtet diese Verschiebung, bringt sie aber allein mit der Lehre von der leiblichen Auferstehung in Zusammenhang.

¹⁶⁴ TA 36 (Geerlings 292,19–294,5). Dass in TA 36 der „gläubige“ Empfang für diese Wirkung vorausgesetzt wird, soll vermutlich dem Verdacht apotropäischen Zaubers begegnen.

¹⁶⁵ TA 37 (Geerlings 294, 6–17 mit TA 21 (266,15–18); vgl. Kretschmar, Abendmahl, S. 66: „... die Formulierung macht doch klar, daß Hippolyt nicht nur Bräuche realistischer Volksfrömmigkeit tradiert, sondern selbst in dem, was er zuvor ‘Antityp des Leibes Christi’ genannt hat, die Christuswirklichkeit anwesend sieht.“

¹⁶⁶ TA 38 (Geerlings 296,1–13); ähnlich wie TA 37 und 38 berichtet auch Tert., Cor. 3,4 (Kroymann 1043,26–27) von der Angst, „wenn etwas von dem uns eigentümlichen Kelche und Brote zu Boden fällt“ (Übers. Kellner 237). Vgl. auch Or., hom. in Ex. 13,3 (Baehrens 274,7–11), der ebenfalls mahnt, kein Krümel der Eucharistie dürfe zu Boden fallen.

dauerhaft veränderte Qualität zugeschrieben wird. Gleicherweise wird in diesem Text an anderen Stellen deutlich, dass die veränderte Qualität der Eucharistie zustande kommt, weil der Bischof und die Presbyter die Gaben durch ein Gebet konsekriert haben. Die Kraft zur Konsekration wurde diesen durch die Handauflegung bei der Ordination übertragen.¹⁶⁷

Zwar ist auch im Nachtischgebet der Didache, in Did 10,3 von „pneumatischer Speise und Trank“ (*πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτόν*) die Rede, dennoch scheint es sich um keine individuell wirkende Wunderspeise zu handeln, die wie in der Traditio Apostolica positive Nebenwirkungen für die körperliche Gesundheit besitzt. In den Eucharistiegebeten der Didache stehen „Erkenntnis“ (*γνῶσις*) und „Glaube“ (*πίστις*) im Vordergrund, zusammen mit der „Unsterblichkeit“ (*ἀθανασία*), von der gesagt wird, dass Jesus sie „bekannt gemacht“ hat (*ἐγνώρισας*).¹⁶⁸ Indem die Gemeinde der Didache ein Mahl mit „pneumatischer Speise und Trank“ feiert, bringt sie zum Ausdruck, dass sie mit der Taufe bereits zur endzeitlichen Tischgemeinschaft des Messias gehört.¹⁶⁹ Das „Hei-

¹⁶⁷ In TA 10 (Geerlings 240,15–17; Übers. 241) wird die Handauflegung für die Witwe mit der Begründung zurückgewiesen, dass „sie nicht die Gaben darbringt und keinen liturgischen Dienst versieht“ („quia non offert oblationem neque habet liturgiam“). Die Auflegung der Hände geschieht bei Bischof, Presbyter und Diakonen aber zur Vermittlung des Geistes; vgl. TA 2 (Geerlings 216,1–8); TA 7 (230,1–15); TA 8 (232,21–22, 236,8–12). Vgl. Frank, Amt und Eucharistie, S. 64 zu TA 10: „Damit ist der Vollzug der Eucharistie eindeutig an eine Weihe gebunden.“ Auch Tert., Cor. 3,3 (Kroymann 1043,19–22) betont, dass die Eucharistie nur aus der Hand der Vorsteher empfangen wird.

¹⁶⁸ Harnack, Lehre der Zwölf Apostel 2, S. 59 ist zu weit gegangen, wenn er in Did 10,3 (aufgrund der *ἀθανασία* in 10,2⁹) die „Arznei der Unsterblichkeit“ finden will; er scheint aber auch der Ansicht zu sein, dass dies eigentlich nicht zum restlichen Charakter der Gebete passt: „Wohl wird die Speise eine ‘geistige Nahrung’ genannt, und die Hinzufügung des ‘ewigen Lebens’ (X,3) zeigt, dass die Gemeinde, die so betet, in der hl. Mahlzeit bereits ein φάρμακον *ἀθανασίας* erkannt hat, aber jede nähere Bestimmung (...) fehlt noch.“ Ebenso unzutreffend scheint mir die Aussage von Betz, Die Eucharistie in der Didache, S. 36, der davon spricht, dass bereits in der Didache „den sakramentalen Mahlelementen eine besondere ontische Beschaffenheit“ zukomme; vgl. ebd., S. 32: „schon damals“ sei „in der aramäischen Gemeinde eine ontische Entsprechung zwischen der im Wort angesagten Heilswirklichkeit und der Mahlgabe geglauft“ worden. Zu hinterfragen ist auch das Urteil von Kollmann, Ursprung, S. 91 zur ‘pneumatischen Speise’ in 10,3: „...nach Did 10,3 handelt es sich bei Speise und Trank um substantielle Träger des *πνεῦμα*, deren Inkorporation eine Teilhabe am ewigen Leben manifestiert.“ Vgl. Kollmann, ebd., S. 88 mit Ann. 52.

¹⁶⁹ Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund von „pneumatische Speise und Trank“ in Did 10,3 vgl. Kollmann, Ursprung, S. 87–88: der Ausdruck verweist vermutlich wie in 1 Kor 10,3–4 auf das Manna der Wüstenwanderung, das entsprechend der jüdischen

lige“ ($\tauὸ\ ἄγιον$) der Didache, das schließlich dem Verzehr durch die Getauften vorbehalten bleibt (9,5), kann allenfalls als ein erster Schritt in Richtung einer Divinisierung der eucharistischen Elemente angesehen werden. In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts ist dieser Zusammenhang dann sicher zu fassen.¹⁷⁰

Erst Ignatius von Antiochien¹⁷¹ nennt das Brot der Eucharistie „Arznei der Unsterblichkeit“ ($\phiάρμακον\ ἀθανασίας$) und ein „Gegengift gegen den Tod“ ($\alphaντίδοτον\ τοῦ\ μὴ\ αποθανεῖν$).¹⁷² Ignatius setzt einen besonderen

Tradition die Engel und die Seligen der Endzeit essen. In diesem Zusammenhang ist auch die Bitte um das Kommen der „Gnade“ in Did 10,6 (Schöllgen 126) zu sehen; vgl. dazu Meßner, Eucharistie, S. 506f: „Die ursprüngliche eucharistische Epiklese ist (...) der Ruf um das Kommen Christi zur Eucharistie, als symbolische Antizipation seiner Parusie am Ende der Zeiten. Die Eucharistie ist somit hoheschatologisch, als gemeinsames Essen mit dem auferstandenen und erhöhten Christus am Tisch des Gottesreiches (...) verstanden.“ Vgl. ebd. 507f.

¹⁷⁰ Vgl. Riggs, Sacred Food, S. 256: By the end of the second century the table-sharing event which was prominent in the ministry of Jesus had become a cultic bread and wine ritual within Christian worship. Likewise the food which began as a meal had become divinized, sacramental elements which were used to thwart toxins and which needed to be protected from mice.“

¹⁷¹ Zur Datierung der Ignatianen in die Zeit ca. 165 bis 175 n. Chr. siehe oben S. 321f, Anm. 590.

¹⁷² Ign., Eph. 20,2: ἔνα ἄρτον κλῶντες, ὃς ἐστὶ φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ αποθανεῖν, ... Vgl. Joh 6,51, wo der johanneische Jesus sich als das Brot, welches ewiges Leben schenkt, bezeichnet. Bei Ignatius, in Eph. 20,2 ist die konkrete Materie des Eucharistiemahls gemeint. Durch die maskuline Partikel ὃ wird explizit das Brot, nicht der gesamte voranstehende Ausdruck mit φάρμακον ἀθανασίας verbunden; ausführlich zu ὃς ἐστιν Schoedel, Briefe, S. 176–177; ebenso bereits Schermann, Zur Erklärung, S. 14–15. Schermann, ebd., S. 10 weist zwar auch darauf hin, dass φάρμακον in der medizinischen Literatur zumeist „Salbe“ bezeichnet, nicht eine „Arznei“, die geschluckt wird, für die Deutung entscheidend ist aber, dass es in Eph 20,2 um das sakramentale Brot selbst, nicht mehr um die gesamte Mahlfeier als solche geht. Zur Deutung der Stelle vgl. auch Kollmann, Ursprung, S. 137: „Da dieser massive Sakramentalismus keinerlei Relativierung ethischer oder eschatologischer Art erfährt, gewinnen die Mahlelemente nach ign (= ignatianischer HS) Anschauung die Qualität einer magisch wirkenden Lebensspeise.“ Ähnlich Colpe, Mysterienkult, S. 214–215; Vouga, Geschichte, S. 214–215. Zum möglichen Vorbild einer „Arznei der Unsterblichkeit“ in den Isismysterien vgl. Klauck, Umwelt I, S. 114. Auch für die Datierungsfrage der Ignatianen spielt die Deutung von Eph 20,2 eine Rolle. Riggs, der die besondere Betonung der sakramentalen Elemente wohl zu Recht dem Ende des zweiten Jahrhunderts zuschreibt (Sacred food, S. 256, 263), muss allein aufgrund der von ihm vorausgesetzten Datierung der Ignatianen ins frühe zweite Jahrhundert einräumen, dass Ignatius seiner Zeit voraus ist, da bereits bei ihm zu sehen sei: „divine-food connotations were clearly assigned to the eucharistic elements“ (ebd., S. 263; vgl. 276,281). Auf einen möglichen Zusammenhang mit dem alchimistischen φάρμακον τῆς ζωῆς verweist Charron, Apocryphon of John, S. 450f, Anm. 49.

Akzent auf die Eucharistie¹⁷³ und auch bei ihm spielt hierbei die exklusive sakramentale Kompetenz des Bischofs eine besondere Rolle.¹⁷⁴ Von einem „Gegengift“, das Leben gibt (antidotum vitae), und das die Häretiker nicht annehmen, weshalb sie „im sterblichen Fleisch“ und „Schuldner des Todes“ bleiben, spricht Irenäus.¹⁷⁵ Im unmittelbaren Kontext der Irenässtelle stehen zwar Aussagen zur falschen Christologie der Häretiker, das schließt eine Anspielung auf die Eucharistie durch antidotum aber nicht aus. Für Irenäus gilt die Eucharistie als „Brot der Unsterblichkeit „(τὸν τῆς ἀθανασίας ὄρτον).¹⁷⁶ Das „von der Erde genommene Brot“ ist nämlich „in dem Augenblick, da es die Anrufung Gottes (τὴν ἐπίκλησιν τοῦ θεοῦ) erfährt, kein gewöhnliches Brot mehr, sondern Eucharistie, die aus zwei Elementen besteht, einem irdischen und einem himmlischen...“ (ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου). Das himmlische Element, das in das eucharistische Brot gemischt ist, bewahrt die Kommunikanten des Brotes vor Verwesung.¹⁷⁷ Durch die „Anrufung“ nehmen Mischkelch und Brot, „das Wort Gottes auf“ (ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ) und werden zur „Eucharistie des Blutes und Leibes Christi“.¹⁷⁸

¹⁷³ Die Verlagerung des Akzents von der Taufe auf die Eucharistie steht wohl im Hintergrund von Ign., Trall. 7,2. Dort warnt Ignatius, dass nur, wer sich innerhalb des „Altarraums“ (θυσιαστήριον) aufhält, „rein“ (καθαρός) ist. Aufgrund von Ign., Philad. 4 ist unter „Altarraum“ (θυσιαστήριον) die kultische Mahlversammlung des Bischofs zu verstehen. Demnach „reinigt“ die Teilnahme an der Eucharistie, wie ehedem die Taufe gereinigt hat. Ign polemisiert hier vielleicht auch gegen eine spezifisch gnostische Vorstellung von Reinigung; vgl. Schlier, Religionsgeschichtliche Untersuchungen, S. 86; Bartsch, Gnostisches Gut, S. 106–107.

¹⁷⁴ So z. B. Ign., Smyrn. 8,2: οὐκ ἔξοντις ἐστιν χωρὶς ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν... Vgl. Ign., Eph. 5,2; 20,2; Magn. 7,1; Trall. 7,2; Philad. 4. 7,2; Smyrn. 9,1; vgl. dazu auch die Äusserungen von Hein, Eucharist and Excommunication, S. 211–213; Riggs, Sacred Food, S. 277 zu den Ignatianen: „...we can already see a relationship between the divine-food theme and that of episcopal office.“

¹⁷⁵ Iren., haer. III 19,1 (Rousseau 372,6–10; Übers. Brox 237,239). Das ignatianische ἀντίδοτον und das irenäische antidotum erinnern an die Terminologie von Ps.-Hipp., In sanctum pascha 49,1 (Nautin 175,15–17), wo ἀντίδονται mit etwas anderer Bedeutung, aber auch in eucharistischem Zusammenhang gebraucht ist: Jesus habe „den heiligen Leib seinen Jüngern anstelle (sc. der alttestamentlichen Vorbilder) gegeben“ (τὸ δὲ ἱερὸν σῶμα τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ἀντιδοῦνται).

¹⁷⁶ Iren., haer. IV 38,1; vgl. ap. Joh. Damasc., Parall., Frgm. 23 (Rousseau 946,948).

¹⁷⁷ Iren., haer. IV 18,5; vgl. ap. Joh. Damasc., Parall., Frgm. 7 (Rousseau 610–612; Übers. Brox 147). Vgl. dazu Betz, Eucharistie (HDG), S. 37. Siehe oben den Exkurs V.

¹⁷⁸ Iren., haer. V 2,3; vgl. ap. Joh. Damasc., Parall., Frgm. 4 (Rousseau 34; Übers. Brox 35): Quando ergo et mixtus calix et factus panis percipit verbum Dei et fit Eucharistia sanguinis et corporis Christi,...

Ganz in der Nähe der ignatianischen „Arznei der Unsterblichkeit“ und des ignatianisch-irenäischen „Gegengiftes“ befindet sich die Eucharistiedeutung der vermutlich zeitgleichen Osterpredigt des Pseudo-Hippolyt. Das neue Pascha ist dieser Schrift zufolge „Nahrung der Unverweslichkeit“ (ἡ ἄφθαρτος τροφή) sowie „Nahrung und Wonne der Unsterblichkeit“ (ἡ ἀθάνατος τροφὴ καὶ τρυφή). Durch „die sichtbare Speise“ (διὰ τῆς βλεπομένης τροφῆς) schenkt Jesus „sein unsterbliches Leben“ (τὴν ἀθάνατον αὐτοῦ ζωήν).¹⁷⁹ Die ausdrückliche Bezeichnung „sichtbare Speise“ verweist auf einen unsichtbaren Anteil der eucharistischen Elemente, der das ewige Leben sichert. Auch in dieser Schrift wirkt die Eucharistie bereits für dieses Leben Vorteile, wenn auch spiritueller als in der Traditio Apostolica. Von der Speise, die Jesus beim Abschiedsmahl gegeben hat, wird erwartet, dass sie „von den Leidenschaften“ befreit, was wohl insbesondere für die irdische Existenz des Christen gelten soll.¹⁸⁰

Die sakramentstheologische Fragestellung des Philippusevangelisten ist von derjenigen der großkirchlichen Gegenspieler nicht wesentlich verschieden, was schon mehrfach deutlich wurde. Es liegt nahe, diese Überlegungen zu den sakramentalen Riten versuchsweise in einen theologiegeschichtlichen Zusammenhang zu bringen: Sowohl Ignatius als auch Irenäus wenden sich in besonderer Weise gegen Gnostiker und scheinen nicht zuletzt in ihrer Sakramentskonzeption durch die gnostischen Diskussionspartner inspiriert zu sein. G. Kretschmar hat zu Irenäus treffend herausgestellt, dass „die Verlagerung des Interesses auf die Elemente und zugleich auf ihre Umgestaltung durch ein neues Handeln Gottes in der eucharistischen Liturgie“ auf „die Auseinandersetzung mit einer die materielle Schöpfung verachtenden Gnosis“ zurückzuführen ist.¹⁸¹ Hierzu lassen sich weitere Hinweise anfügen.

¹⁷⁹ Ps.-Hipp., In sanctum pascha 3; 8; 49 (Nautin 123,3–4; 133,20; 175,13–14; vgl. die Übers. Hausammann 18; 23; 46). Zur Datierung siehe oben S. 33, Anm. 129.

¹⁸⁰ Ps.-Hipp., In sanctum pascha 49,2 (Nautin 175,20–22; Übers. Hausammann 46): „Deshalb begehrte Er (sc. Jesus. HS) nicht so sehr, (das Pascha) zu essen, wie Er begehrte, es zu erleiden, damit Er uns durch die Speise (διὰ βρόσεως) von den Leidenschaften (πάθους) befreie.“ Dem unmittelbar voraus geht eine Erinnerung an das letzte Abendmahl Jesu (Nautin 175,17–20).

¹⁸¹ Kretschmar, Abendmahl, S. 67–68; vgl. S. 69. Kretschmar nennt ebd., S. 68, zusätzlich zum gnostischen Einfluss „auch die durch den Montanismus erzwungene neue Besinnung auf das Wirken des Geistes heute.“ Daraüber hinaus ist es auch Marcion, der das Problem der Materie aufwirft; vgl. Tert., Marc. I 23,9 (Kroymann 466,21–28). 14,3 (455,19–25); dazu Kretschmar, Abendmahl, S. 74.

Das Gebet der Eucharistiefeier bewirkt eine Veränderung der eucharistischen Gaben. Das Brot der Eucharistie ist nicht mehr nur Brot, sondern mit den Worten des Irenäus „Brot, über dem der Dank gesagt ist“ (panem in quo gratiae actae sunt) und das so eine neue Qualität erhalten hat.¹⁸² In seinem Bericht über die Eucharistiefeier Markus' des Magiers spricht Irenäus vom „eucharistisierten (Kelch)“ des Markus.¹⁸³ Auch Justin nennt Brot und Wein „eucharistisierte Nahrung“ (εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν), die durch die Verwandlung (κατὰ μεταβολὴν) in Körpersubstanz den Körper der Kommunikanten mit der besonderen Kraft der Eucharistie erfüllt.¹⁸⁴ Origenes erklärt schließlich, dass „die mit Danksagung und Gebet über den Gaben dargebrachten Brote“, das Brot der Eucharistie also, „durch das Gebet so etwas wie heiliger Leib geworden sind, der die heiligt, die ihn mit gesunden Vorsätzen gebrauchen“, das heißt, die dieses Brot essen.¹⁸⁵

Am deutlichsten bringt der Gnostiker Theodot eine entsprechende Wandlungsvorstellung zum Ausdruck. Die Verwandlung der Gaben geschehe dann, wenn sie „durch die Kraft des Namens Gottes geheiligt“ werden (ἀγιάζεται τῇ δυνάμει τοῦ Ὄνόματος Θεού). „Das Brot und das Öl“ sind nur noch dem äußereren Anschein nach dasselbe, innerlich sind sie „durch die Kraft in geistige Kraft verwandelt“ (δυνάμει εἰς δύναμιν πνευματικὴν μεταβέβληται).¹⁸⁶ Dieselbe überirdische Kraft

¹⁸² Iren., haer. IV 18,4 (Rousseau 608,104–105).

¹⁸³ Iren., haer. I 13,2 (Rousseau 192,22–23; 192,13–14): ἀπὸ τοῦ μικροτέρου (sc. ποτηρίου) τοῦ ὑπὸ τῆς γυναικὸς ηὐχαριστημένου... („a minori qui est a muliere Eucharistia factus...“).

¹⁸⁴ Just., 1 apol. 66,2 (Goodspeed 74–75); vgl. Betz, Eucharistie (HDG), S. 34. Zur passivischen Verwendung von εὐχαριστεῖν bei Irenäus (Markus) und Justin vgl. Schermann, Εὐχαριστία, S. 403–404 (Schermann spricht ebd., S. 403 von „der Liturgie des Gnostikers Marcion“, meint aber Markus). Die Deutung der Stelle bei Just., 1 apol. 66,2, δι’ εὐχῆς λόγου τοῦ παρ’ αὐτὸῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ist umstritten; vgl. dazu Heintz, δι’ εὐχῆς λόγου, S. 33–36 (in Auseinandersetzung mit G. Cuming und A. Gelston). Vgl. Buckley/Good, Sacramental Language, S.5, die zu Just., 1 apol. 65,66 bemerken: „Justin Martyr reports in the mid-second century that ‘portions of the Eucharistic bread and wine and water’ are carried away to those who are absent. This implies that the elements are already consecrated and not made such by their reception.“ Allerdings meinen sie in Did 9,5 und 14,1 dieselbe Vorstellung zu finden.

¹⁸⁵ Or., Cels. VIII 33 (Borret 246,25–27; Übers. Kretschmar, Abendmahl, S. 73). Origenes rückt jedoch gleichzeitig von der Vorstellung einer stofflichen Verwandlung deutlich ab, so Or., comm. in Mt. 11,14 (Klostermann 57,11–58,13), insbes.: „... und nicht die Materie des Brotes, sondern das darübergesprochene Wort ist es, was dem Nutzen bringt, der es nicht auf eine des Herrn unwürdige Weise ißt“ (Klostermann 58,6–8; Übers. Vogt 130–131); vgl. dazu Kretschmar, ebd., S. 76–77.

¹⁸⁶ Clem., exc. Thdot. 82,1 (Sagnard 206): Καὶ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ἔλαιον ἀγιάζεται τῇ δυνάμει Ὄνόματος Θεοῦ, τὰ αὐτὰ ὅντα κατὰ τὸ φαινόμενον οἵα ἐλήφθη· ἀλλὰ δυνάμει

erstreckt sich auch auf das Taufwasser, wie im Anschluss erklärt wird: „So trennt auch das Wasser, über dem der Exorzismus gesprochen ist und das ‘Taufe’ (= Taufwasser) geworden ist, nicht nur das Schlechte ab, sondern es empfängt auch die Heiligung.“¹⁸⁷ Weil das Taufwasser selbst geheiligt ist, kann es auch heilig machen und den Getauften der endzeitlichen Heiligung versichern. Theodots Wort über Brot und Öl nimmt G. Kretschmar zur Formel, die auch die Konzeption der großkirchlichen Autoren beschreiben kann: „Insofern wird man sagen können, daß die valentinianische Formulierung: ‘und das Brot und das Öl [sc. für die Taufe] wird durch die Kraft des Namens Gottes geheiligt (...)’ (exc. ex Theod. 82,1), doch eine gemeinchristliche Überzeugung wiedergibt.“¹⁸⁸ Möglicherweise ist es kein Zufall, dass gerade ein Gnostiker den beispielhaften Beleg für die Existenz einer Gabenepiklese im zweiten Jahrhundert bietet.

Aller Wahrscheinlichkeit nach gehört auch das Philippusevangelium, wie die zuletzt herangezogenen Texte, an das Ende des zweiten Jahrhunderts. Es würde nicht verwundern, wenn die besondere Aufmerksamkeit, die der Philippusevangelist der Stofflichkeit sakramentaler Elemente widmet, in einer Ignatius, Irenäus oder Theodot vergleichbaren Vorstellung von dauerhaft veränderter Materie zum Ausdruck käme. Es ist letztlich nicht mit Sicherheit zu entscheiden, wie ‘buchstäblich’ das „Wasser im Wasser“ und das „Feuer im Salböl“ (#25) verstanden wurde, einige begründete Vermutungen lassen sich jedoch anstellen.

3.4.3. ‘Magischer Sakramentalismus’ in #43?

Aus dem Abschnitt #100 kann man den Eindruck gewinnen, dass „der Heilige Geist“ oder „der vollkommene Mensch“ in der Eucharistie

εἰς δύναμιν πνευματικὴν μετοβέβληται. Anstelle von Θεοῦ haben einige Handschriften οὐ. Casey 89.91 übersetzt daher: „And the bread and the oil are sanctified by the power of the Name, and they are *not* the same as they appeared to be, when they were received, but they have been transformed by power into spiritual power.“ (Hervorhebung HS). Harnack, Lehrbuch, S. 291 beschreibt die in exc. Thdot. 82 zum Ausdruck gebrachte Vorstellung als „Transsubstantiationsgedanke“.

¹⁸⁷ Clem., exc. Thdot. 82,2 (Sagnard 206; eigene Übers.): Οὔτως καὶ τὸ ὄδωρ, καὶ τὸ ἔξορκυζόμενον καὶ τὸ βάπτισμα γινόμενον, οὐ μόνον χωρ<ίζ>ει τὸ χεῖρον, ἀλλὰ καὶ ἀγαθοῦ προσλαμβάνει. Casey 91 übersetzt „Thus the water... not only keeps off evil, but *gives* sanctification as well.“ Hingegen Sagnard 207: „De même aussi l’eau,..., non seulement sépare l’élément inférieur, mais *acquiert* en outre la sanctification.“ Theodot setzt hier offenbar ein entwickeltes Taufritual voraus, das ein Gebet zur Heiligung des Taufwassers enthält, ähnlich Tert., Bapt. 4,4 (Borleffs 280,21–25).

¹⁸⁸ Kretschmar, Abendmahl, S. 70; vgl. Betz, Eucharistie (HDG), S. 45–46.

in einer Weise empfangen wird, die gewissermaßen ‘pharmazeutisch’ vorgestellt ist. Der Kelch des Gebetes „füllt sich“ während des Gebets „mit Heiligem Geist“, der sodann aus dem Kelch getrunken werden kann, was automatisch die Aneignung des „vollkommenen Menschen“ bedeutet. Der Heilige Geist scheint demnach im Kelch so dinglich vorhanden zu sein, wie das Blut der Charis beim 3.3.1. beschriebenen Ritual des Markus, das sich für die Anwesenden sichtbar in der roten Farbe des Tranks zeigt. Noch einmal soll die in 3.4.1. gestellte Frage aufgegriffen werden: Ist im EvPhil der Kelch ein Kanal, den der vollkommene Gnostiker für sich öffnen kann, wenn er im Ritual daraus trinkt, oder ist der Mischwein des Kelches selbst in einen Wundertrank, eine „Arznei der Unsterblichkeit“, verwandelt?

Im Zusammenhang mit der Interpretation kirchlicher Eucharistievorstellungen, wie der Konzeption der Ignatianen oder derjenigen der Traditio Apostolica (siehe oben Exkurs VII) wird in der Literatur gelegentlich die Einschätzung geäußert, da oder dort würden „magische“ Vorstellungen mit der Eucharistie verbunden, insofern nämlich in einigen Texten vorausgesetzt werde, das Sakrament wirke ‘ex opere operato’.¹⁸⁹ ‘Magie’ wird dabei als ‘Automatismus’, als zwingende Verknüpfung von Ritual und erhoffter Wirkung verstanden: „Magischer Ritus funktioniert auch dann, wenn man nicht ‘daran glaubt’.“¹⁹⁰ „Magie“ ist so in kirchlich systematischem Kontext grundsätzlich pejorativ gemeint und wird üblicherweise Gegnern unterstellt.¹⁹¹ Im

¹⁸⁹ Zu Ignatius Eph. 20,2 und Tr 6 beispielsweise Bartsch, Gnostisches Gut, S. 103: „In beiden Texten hat der Genuss der Speise eine unmittelbare Folge, entweder die magisch bewirkte Unsterblichkeit oder den ebenfalls magisch durch den Genuss bewirkten Tod.“ Ebenso Colpe, Mysterienkult, S. 215; ebd., S. 210 spricht er insgesamt sogar von einer „Magietendenz im Christlichen Gottesdienst“ (so in der Überschrift des Abschnitts S. 210–212), die er durch die Ausgestaltung der Mahlfeier bedingt sieht.

¹⁹⁰ Hafner, Selbstdefinition, S. 167.

¹⁹¹ Der Magievorwurf ist konventionell und wurde auch den Christen von heidnischer Seite gemacht; vgl. Or. Cels. I 6.28; VI 39.40 (Borret 272,1–6.274,10–14). Der pejorative Gebrauch von „Magie“ transportiert Missverständnisse. Hafner, Selbstdefinition, S. 30 nennt „Magie“ einen irreführenden „Begriffskörper“. Die Rede von „magischen“ Elementen in den sakralen Ritualen setzt nämlich unzutreffend voraus, „Religion“ und „Magie“ würden sich durchgehend sauber unterscheiden lassen. Zum Problem der Abgrenzung ‘Magie-Religion’ vgl. Kippenberg, Art. Magie, S. 85; Aune, Magic, S. 1516. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, S. 259 grenzt „Religion“ gegen „Zauberei“ ab, indem er ersterer „Bitte, Opfer, Verehrung“ zuordnet, letzterer den „magischen“ Zwang. Nach Douglas, Ritual, S. 22–23 unterscheidet die theologische Perspektive ‘Sakamente’ als etwas, das auf eine „innere“ Wirkung gerichtet ist, von der Magie, die als „etwas Äußerliches“ entwertet wird; Äußeres und Inneres seien hier aber nicht voneinander zu trennen. Jenseits der Abgrenzungsschwierigkeiten von ‘Magie’ und

Folgenden soll durch das Schlagwort ‘magisch’ für das EvPhil die Frage umrissen werden, ob die pneumatische Wirksamkeit der Rituale an die materiellen sakramentalen Elemente gebunden ist, und daher von diesen Elementen erwartet wird, dass sie nicht nur auf ein endzeitliches Heil verweisen, sondern wie eine Wunderarznei ihre Kraft entfalten.¹⁹² Sollte der Philippusevangelist in seinen Ausführungen tatsächlich eine Art Gabenepiklese vorausgesetzt haben, dann konnte das unter Umständen so verstanden werden.¹⁹³

Bedenkt man, dass im EvPhil den Kirchenchristen mangelnde Einsicht in die wahre Natur der Rituale unterstellt wird (siehe oben 3.2.2.1.), so ist ein Sakrament, das auf alle Teilnehmer ‘automatisch’ wirkt, auch unabhängig davon, ob sie ‘wissen, was sie tun’, für das EvPhil nicht vorstellbar. Es gibt dennoch einen Abschnitt, in dem ein Bild verwendet wird, das von der Vorstellung einer Unsterblichkeitsarznei nicht weit

‘Religion’ sind freilich Merkmale benennbar, die üblicherweise gemeint sind, wenn „Magie“ von „Religion“ unterschieden werden soll, so die Betonung der Macht des Magiers, der aus eigener Entscheidung und Kompetenz Prozesse in Gang setzt, um konkreten Einzelinteressen zu entsprechen. Vgl. den Merkmalenkatalog bei Klauck, *Umwelt I*, S. 174–175. Wallraff, Art. Magie, Sp. 670 stellt in den Vordergrund „eine rituelle Funktionalisierung des Göttlichen mit Bezug auf ein konkretes Ziel, das oft innerweltl. ist, aber nicht sein muß.“

¹⁹² Für eine nähere Bestimmung von ‘Magie’ ist sicherlich die Zeitperspektive von Bedeutung: so Luck, Magie, S. 7, der darauf hinweist, dass „das Christentum—wie die platonische Philosophie—eine Vorbereitung auf den Tod und Verheißung des wahren Lebens nach dem Tode“ ist. „In der Magie dagegen gilt das *hic et nunc...*;“ vgl. Wallraff, ebd., Sp. 670: bei der Magie fehle „in der Regel der Jenseitsbezug“. Hafner, Selbstdefinition, S. 167 unterscheidet den „aktuellen“ vom „anamnetischen Kult“; vgl. ebd., S. 167, Anm. 45: „Die magische Ritualpraxis heutiger Esoterik (...) beansprucht, Heil aktuell zu wirken.“ Ebd., S. 221: „Magie verweist nicht auf etwas Transzendentales, sie bewirkt es.“ Wenn in Kap. 36 der *Traditio Apostolica* der Rat gegeben wird, vor dem Empfang der Eucharistie nüchtern zu bleiben, da die Eucharistie körperliche Immunität gegen Gift bewirken kann (Geerlings 292–295), ist das somit „magisch“ zu nennen.

¹⁹³ Laager, Art. Epiklese, Sp. 587 betont, dass die Epiklese an sich noch kein Indiz ‘magischer’ Praxis darstellt: Die eucharistische E. (= Epiklese. HS) aber, selbst die ausgebaute epikletische Transsubstantiationsbitte, bleibt eine Bitte, wird nie zu einer Zaubерhandlung.“ Laager hat recht, dass die Gabenepiklese nicht für sich schon ‘magisch’ zu nennen ist, ob aber seine weitere Einschätzung, dass ein „Einfluß des antiken Zaubers auf die Ausbildung der eucharistischen E. (...) ausgeschlossen“ ist, so absolut gelten kann, scheint mir fraglich. Wenn man mit Luck, Magie, S. 7 das „*hic et nunc...*“ der Magie zuordnet, ist es bemerkenswert, dass Kretschmar, Abendmahlsfeier, S. 234 in der Betonung der gegenwärtigen Ankunft des Herrn das Charakteristikum der epikletischen Gebete in den Thomasakten sieht: dort werde „der Ausblick auf das zukünftige Kommen des Herrn“, das auch die Eucharistie in Did 9–10 präge, „durch die Bitte um sein gegenwärtiges Kommen abgelöst...“

entfernt ist, nämlich der Ausspruch über die Wunderfarbe Gottes im Taufwasser:

#43a

Gott ist ein Färber. Wie die guten Farben, die „die echten“ (**παλιθειον**) genannt werden, mit den (Dingen), die durch sie gefärbt wurden, „sterben“, so verhält es sich mit denen, die Gott gefärbt hat:

Weil seine Farben unsterblich (**ἀτμογ**) sind, werden sie durch seine Drogen (**ηεψπαρε**) unsterblich (**ἀτμογ**).

#43b

Gott aber tauft (**βαπτιζε**) die, die er tauft (**βαπτιζε**), mit Wasser.¹⁹⁴

Obwohl der Text vollständig erhalten ist, sind einige Kommentatoren der Ansicht, dass das Verständnis von #43b durch eine Störung der Textüberlieferung erschwert wird. Eine in der Handschrift sichtbare Korrektur am Anfang des folgenden Abschnitts #44a könnte auf eine Irritation des Schreibers über das abrupte Ende von #43b zurückzuführen sein. Das Stück #44a beginnt mit dem Satz: „Es ist unmöglich, dass jemand etwas sieht vom Feststehenden...“ (**μὴ δοι ἦτε λαλαγ ναγ λαλαγ շի նետշոն...**).¹⁹⁵ Beim einleitenden „es ist unmöglich“, koptisch **μὴ δοι**, ist zwischen **μὴ** und **δοι** im Text ein **ογ** zu erkennen, das mit (wenigstens) einem deutlichen Strich von links unten nach rechts oben getilgt wurde. Vermutlich hatte der Schreiber zunächst angenommen, dass **δοι** (Grundbedeutung: „Kraft“) noch zu #44b gehört und es mit dem unbestimmten Artikel **ογ** versehen, so dass **μὴ** als Konjunktion „und“ verstanden werden müsste. Somit wäre #43b folgendermaßen zu lesen: „Gott aber tauft die, die er tauft, mit Wasser *und Kraft*“ (**πιούτε λε թբապտիզ ՌՆԵԿՎԹԲԱՊՏԻԶԵ ՌԻՈՒՅ շի օյմօօյ մի օյծօն**).¹⁹⁶ Wird **μὴ** (**ογ**) **δοι** aber dem Textstück #43b zugeschlagen, so fehlt es in #44a, wo **μὴ δοι** Hauptverb ist, von dem der Konjunktiv **ՌԵ լալաγ νաց** abhängt: „Es gibt keine Möglichkeit (**ՌԻ δοι**), dass einer sieht...“¹⁹⁷

¹⁹⁴ NHC II p. 61,12–20 (Schenke 32; Übers. 33). **շի** in **շիՌՆԵԿՎԹ** (61,17), als unbestimmter Artikel Plural weicht vom saidischen **շի** ab; vgl. Nagel, Grammatische Untersuchungen, S. 405; Schenke, Philippusevangelium, S. 113.

¹⁹⁵ NHC II p. 61,20–21 (Schenke 32).

¹⁹⁶ So De Catanzaro, Gospel, S. 45: „But God baptizes those whom he baptizes in water and power.“

¹⁹⁷ Würde **մի օյծօն** zu #43b gezogen, so wäre nach Charron/Painchaud, God is a Dyer, S. 43, „the next sentence without a main verb.“ Ein solches Hauptverb ist vor dem Konjunktiv **ՌԵ լալաց νաց** (p. 61,21) zu erwarten. Zum koptischen Konjunktiv vgl. Till, Koptische Grammatik, § 322, S. 163.

H.-M. Schenke und mit ihm R. Charron und L. Painchaud haben in diesem Schreibfehler einen Hinweis darauf gesehen, dass der Verfasser von #43b ursprünglich mit einer Anspielung auf die Taufe „aus Wasser und Geist“ in Joh 3,5 schloss und **σοι** als Chiffre für den „Geist“ ansah: Gott tauft mit Wasser und Kraft (des Geistes).¹⁹⁸ Erst der Schreiber habe die verschiedenen **μην** **σοι** durcheinandergebracht und **μην οὐκσοι** schließlich fälschlicherweise ausgelassen. Painchaud ist sich dessen sicher und ergänzt daher seine Übersetzung entsprechend: „God baptizes those he baptizes in water <and power>.“¹⁹⁹

Abgesehen davon, dass **σοι** als Deckname des Heiligen Geistes nirgends sonst im EvPhil zu belegen ist,²⁰⁰ stellt sich die Frage, ob eine Ergänzung am Ende von #43b überhaupt erforderlich ist. Wenn der Schreiber seinen Irrtum doch offenbar bemerkte und den unbestimmten Artikel wieder getilgt hat, wenn er das Schreiben also unterbrach und den Text überprüfte, so wäre ihm beim Innehalten und Ausstreichen des überflüssigen **ογ** vermutlich aufgefallen, dass er das zu #43b gehörige **μην οὐκσοι** vergessen hat.²⁰¹ Mag die lapidare Information „Gott tauft, . . ., mit Wasser“ zunächst ungewöhnlich erscheinen, sie ist dennoch sinnvoll, wie die folgende Interpretation von #43 zeigen soll.

Gott wird am Anfang von #43 ganz unvermittelt mit einem „Färber“ verglichen: „Gott ist ein Färber“ (**πινούτε οὐχίτ πε**). Er ist ein Färber, der mit besonderen Färbemitteln färbt: Weil die Farben

¹⁹⁸ Vgl. Schenke, Philippus, S. 304; Charron/Painchaud, God is a Dyer, S. 42–43. Auch de Catanzaro, Gospel, S. 45 und Isenberg, Coptic Gospel, S. 364.422 waren der Überzeugung, dass nach „Wasser“ noch etwas folgen müsse und trennten den folgenden Abschnitt erst nach **μην** (**οὐκσοι**) ab.

¹⁹⁹ Charron/Painchaud, God is a Dyer, S. 44; ebenso Schenke, Philippus, S. 304, obwohl er in der Übersetzung S. 33 keine Ergänzung einfügt. Charron/Painchaud, ebd., S. 43–44 verweisen zur Begründung ihrer Ergänzung auf #74 und #75 (NHC II p. 69,4–8 und 8–14; Schenke 48); dort ist aber nicht die Taufe durch den Geist vorausgesetzt, sondern die Salbung (siehe oben 1.4.3.).

²⁰⁰ Das allein wäre kein hinreichender Grund. Als selbstständiges Nomen (außerhalb der Verbindungen **σηκοι**, **ψηκοι** und **εηκοι**, **ψεηκοι**) begegnet **σοι** in #16a (NHC II p. 55,15); #61a (p. 65,9); #86 (p. 72,15); #103 (p. 76,7); #104b (p. 74,14); #125a (p. 85,17.18); vgl. Schenke, Philippus, S. 117.

²⁰¹ Auch Charron/Painchaud, God is a Dyer, S. 43 schließen die Möglichkeit, dass der Fehler des Schreibers durch den Kontext motiviert ist, nicht aus; sie weisen aber darauf hin, dass die Korrektur gar nicht zwingend auf den Schreiber zurückgeführt werden muss, sondern „later by a reader“ eingefügt sein mag. Der Schreiber hätte also **μην σοι** vom Anfang #44a vergessen ohne dass es ihm auffiel; erst ein Leser hätte bemerkt, dass vor dem Konjunktiv **ἵτε-** ein Hauptverb fehlt und nun fälschlicherweise **μην οὐκσοι** am Ende von #43b für eine Verschreibung aus **μην σοι** gehalten. Diese Annahme ist freilich sehr komplex und es ist wieder zu fragen, ob sie nötig ist, da #43b auch ohne eine Erweiterung sinnvoll verstanden werden kann.

Gottes „Unsterbliche“ sind (*ζῆται τοῖς*), werden die, die er gefärbt hat, „üblicherweise (Präsens consuetudinis) durch seine Drogen unsterblich“ (*φαγῆται τοῖς εὐων γιτούται πίνεται ρέ*). Spätestens mit der Erwähnung des Taufens (*βάπτιζε*) in #43b ist der Ausgangspunkt des Färberbildes klar. Der griechische Text des Abschnitts #43 beruhte wohl auf einem Wortspiel mit den Begriffen *βάπτειν* („tauchen“, „färbeln“) und dessen Intensiv *βαπτίζειν* („taufen“), das in der koptischen Übersetzung verlorengegangen ist.²⁰² J. B. Bauer, der auf dieses Wortspiel aufmerksam gemacht hat, hielt daher das zweite *βάπτιζε* („taufen“) in #43b für eine Verschreibung aus „copticograecum“ *βάπτειν*. Diesen Eingriff in den Text hat Gaffron allerdings zu Recht als unnötig zurückgewiesen.²⁰³ Dass die so knappe Rede von der Taufe in #43b in innerem Zusammenhang zum vorangegangenen Bildwort #43a zu sehen ist, war den koptischen Lesern wohl auch ohne das entsprechende Wortspiel nachvollziehbar. Man kann zwar überlegen, ob nicht die ‘Auflösung’ in #43b, „Gott aber tauft die, die er tauft, mit Wasser“, durch den koptischen Übersetzer angefügt wurde, weil er jeden dennoch möglichen Zweifel für das Verständnis des vorangegangenen Bildes ausschließen wollte. Ein solcher Zusatz ist allerdings überflüssig. Setzt man eine Taufe durch Untertauchen voraus, erfordert die Deutung der Färberei Gottes keine besondere Kombinationsfähigkeit.²⁰⁴

Demnach ist #43b keine bloße Fußnote, welche die Auflösung des voranstehenden Bildes erleichtern soll, und die knappe Äußerung muss eine andere Information für das Verständnis von #43 enthalten. Wenn die Betonung in #43b nicht auf „taufen“ als Entschlüsselung von „färbeln“ liegt, so lautet möglicherweise die entscheidende Aussage „im Wasser“. Dann aber lässt sich in #43 die Diskussion um den Wert materieller Substanzen wiederfinden, die in #25 durch die Vorstellung einer doppelten Realität beantwortet wurde. Dort, in #25 ist der Ausgangspunkt das materielle Wasser, von dem der Philippusevangelist versichert, es berge in sich ein überirdisches „Wasser“. Die in solchem Zusammenhang für den gnostischen Adressatenkreis offenbar außergewöhnliche Behauptung einer Simultaneität von Sichtbarem

²⁰² Vgl. Klauck, Umwelt II, S. 192.

²⁰³ Bauer, *De Evangelio secundum Philippum coptico*, S. 292. Dagegen Gaffron, *Studien*, S. 135.

²⁰⁴ Vgl. Gaffron, *Studien*, S. 136; Charron/Painchaud, S. 44: „The fact, that the simile in the first part of the passage is about baptism is self-evident.“ Vgl. auch Sevrin, *Pratique et doctrine*, S. 27; 245, Anm. 16.

mit Verborgenem ist vermutlich auch Gegenstand von #43. Anders als in #25 ist der Ausgangspunkt nun nicht das sichtbare Wasser, sondern hier, in #43, wird der Blick zuerst auf die Wunderfarben Gottes gelenkt, die Unsterblichkeit verleihen. Der Philippusevangelist fügt nun ganz im Sinne von #25 die Bemerkung an, dass diese Wunderfarben, die „Drogen der Unsterblichkeit“, ungeachtet ihrer weltbezwiegenden Wirkung doch nur in schlichem Wasser in Erscheinung treten.²⁰⁵ Es ist also gar nicht nötig, für das Ende des Abschnitts #43 „Wasser und Geist“ aus Joh 3,5 heranzuziehen. Die lapidare Feststellung „Gott tauft, die er tauft, mit Wasser“ erweist sich in dieser Perspektive als ausreichend gehaltvoll.

Der Kontrast von Wasser und Wunderfarbe könnte kaum größer sein. Dass tatsächlich die wunderbare, in den sakramentalen Ritualen wirkende Substanz Gegenstand des Abschnitts #43 ist, kann die Untersuchung der einzelnen Motive zeigen. Eigentümlich ist vor allem die Aussage, dass „die guten Farben, die ‘echten’ (*πλακθείον*) genannt werden, mit den Dingen, die durch sie gefärbt wurden, ‘sterben’ (*μοι*)“. Es geht offensichtlich um die Haltbarkeit der besten irdischen Färberfarben.²⁰⁶ Sie sind derart lichtecht und dauerhaft, dass sie selbst dann noch leuchten, wenn die gefärbten Gewebe schon verschlissen sind. Obwohl diese „echten“ Farben noch nicht verblasst sind, gehen sie zugrunde, weil die gefärbten Textilien zugrundegehen.

Von diesen Alltagsfarben werden nun die außergewöhnlichen Farben Gottes abgesetzt. Schenke bestimmt den Kontrast zwischen irdischen und göttlichen Farben auf zweierlei Weise. Zum einen ist die Beziehung von Bild- und Sachhälfte als „*Ungleichheit qua Überbietung*“ zu bestimmen: Die guten Farben vergehen erst, wenn die gefärbten Materialien vergehen; „wenn schon bei einem irdischen Färber die Farben so lange halten, um wieviel mehr dann erst die Wunderfarben Gottes?“²⁰⁷ Zum anderen lässt sich das Verhältnis Bild—Sache als „*Ungleichheit qua*

²⁰⁵ Anders Sevrin, Pratique et doctrine, S. 27, der das Wasser in #43b lediglich als Charakteristikum der Taufe angefügt sieht und bezweifelt, dass dieses Wasser so mit der Wunderfarbe Gottes identifiziert werden soll.

²⁰⁶ Vgl. Sevrin, Pratique et doctrine, S. 209, Anm. 28; Wilson, Gospel, S. 107.

²⁰⁷ Schenke, Philippus, S. 303; ähnlich auch Gaffron, Studien, S. 136: „Selbst die dauerhaften und waschechten Farben sind nicht ewig, ebensowenig wie die Stoffe, die mit ihnen gefärbt sind (...) Gottes Farben aber (...) sind ‘unsterblich’. Also sind auch diejenigen, die durch Gottes Farbe gefärbt werden, unsterblich.“

Gegensätzlichkeit“ beschreiben: „während selbst die echten Farben schließlich doch vergehen, sind die Farben Gottes unvergänglich“.²⁰⁸

Es geht in #43 zuletzt freilich nicht um die Widerstandsfähigkeit der Farben, sondern um „die Dinge, die durch sie gefärbt wurden“ ($\Pi\epsilon\eta\tau\alpha\gamma\chi\omega\delta\epsilon \varphi\alpha\tau \pi\eta\tau\tau\omega\gamma$), das heißt die Gewänder, als Bild der Täuflinge.²⁰⁹ Die göttlichen Farben zeichnet aus, dass sie „unsterblich“ sind. Die irdischen Farben, ungeachtet, dass sie zu früh „sterben“, sind also grundsätzlich doch sterblich und können das, was sie färben, nicht unsterblich machen. Irdische Färbemittel mögen sehr haltbar sein, aber da ihre Lebensdauer begrenzt ist, sind sie nicht in der Lage, die Haltbarkeit der Textilien ausreichend zu verändern. Die Farben Gottes müssen, weil sie ja unsterblich sind, ihre Unsterblichkeit auch dem Gewebe anheften, das sie durchdringen und färben.²¹⁰

Die Qualität der Farben verändert die Qualität des Gefärbten. R. Charron und L. Painchaud haben darauf hingewiesen, dass diese Vorstellung einer Qualitätsübertragung mittels eines chemischen Bades auch in alchimistischen Texten der griechisch-ägyptischen Antike gefunden werden kann.²¹¹ Ebenso wie in den alchimistischen Texten scheint in #43 eine Unterscheidung „between quality and substance“ vorausgesetzt zu sein. Die isolierte Qualität kann in einem Bad transportiert

²⁰⁸ Schenke, Philippus, S. 303.

²⁰⁹ Zum Gewand als Vertreter der Existenz des Menschen siehe oben zu #24 (2.2.5.).

²¹⁰ Sie verändern damit von Grund auf die Natur der so gefärbten Dinge. Es ist also deutlich, dass die Taufe in #43 nicht als bloße „Erneuerung“, sondern als eine Art Transsubstantiation der Getauften verstanden werden muss. Der von Isenberg, Coptic Gospel, S. 173, und Gaffron, Studien, S. 324, Anm. 98, herangezogene Vergleich mit einer Stelle vom Anfang der 21. Taufhomilie des Nestorianers Narsai ist von daher begrenzt. Auch Narsai spricht von Farben, allerdings nicht Farben eines Färbers, sondern Farben eines Malers. Der neue Anstrich, die Frische der Farben, ist für Narsai ein Bild der geistigen Erneuerung, die Gott gewährt: „The rust of passions had defaced the beauty of our excellence; and He turned again and painted us in spiritual colours for the renewal of our race, with oil and water and the invincible power of the Spirit.“ (Conolly 46). Zur Kritik am Vergleich mit Narsai siehe auch Schenke, Philippus, S. 302, und Charron/Painchaud, God is a Dyer, S. 45.

²¹¹ Charron/Painchaud, God is a Dyer, S. 47–48; Charron/Painchaud, ebd., S. 47 erwägen „some kind of relationship between alchemical literature and our passage“ und stellen sogar die Frage: „Is it possible to go further and to postulate a more technical knowledge of alchemy behind it?“ In der Sache ähnlich Schenke, Philippus, S. 302: Das tertium comparationis sei „wohl als die unauflösliche und qualitätsübertragende Verbindung der (echten) Farbe mit dem gefärbten Material zu bestimmen.“ Charron, The Apokryphon of John, S. 448–454, hat auch Bezüge zwischen alchimistischer Literatur und dem „Apokryphon des Johannes“ wahrscheinlich machen können. Zur Technik und Bedeutung des alchimistischen $\beta\alpha\pi\tau\epsilon\iota\tau$ vgl. ebd., S. 440–442.

und an das Eingetauchte weitergereicht werden.²¹² Diese Besonderheit der sakramentalen Materie, welche Gott zur Verfügung stellt, thematisiert übrigens auch #66. Dem „Feuer“, das im sakramentalen Salböl verborgen ist, wird dort ausdrücklich die Fähigkeit zugeschrieben, seine eigene Qualität mitteilen zu können: Es ist nicht nur ein Feuer, „dessen *Gestalt* weiß ist, das *leuchtend* ist, indem es *schön* ist“ (*ενέσωq*), sondern es ist auch ein Feuer, „das die(se) Schönheit verleiht“ (*ετ† ήτμητca*).²¹³

Ein weiteres auffälliges Motiv ist, dass die Farben, die Unsterblichkeit verleihen, „Drogen“ (*πίπαρε*, griech. *τὰ φάρμακα*) genannt werden.²¹⁴ Unmittelbar ist man an die „Arznei der Unsterblichkeit“, das *φάρμακον ἀθανασίας* aus dem Epheserbrief der Ignatianen erinnert, wenngleich freilich der Zusammenhang dort ein anderer ist. In Eph 20,2 ist ein vom Arzt verabreichtes Medikament mit *φάρμακον* gemeint,²¹⁵ während in EvPhil #43 der Begriff der *φάρμακα* die in der Färberei üblichen Chemikalien bezeichnet.²¹⁶ Abgesehen von der unterschiedlichen Herkunft der beiden pharmazeutischen Bilder aus jeweils anderen Bereichen der Alltagswelt, stehen sie ihrer Absicht nach einander sehr nahe. Wie im Arznei-Bild der Ignatianen scheint mit der Verwendung des *φάρμακον*-Begriffs in #43a die Vorstellung zum Ausdruck gebracht zu sein, dass eine in der Materie des Rituals wohnende Qualität diejenigen, die mit

²¹² Charron/Painchaud, God is a Dyer, S. 48.

²¹³ NHC II p. 67,7–9 (Schenke 42; Übers. 43, stellenweise abgeändert).

²¹⁴ Vgl. Crum, Coptic Dictionary, S. 282–283; knapp auch Plisch, Verborgene Worte, S. 157. Mehrfach begegnet *πάρη* in AuthLog (NHC VI,3): in p. 22,27; 27,31–32; 28,11–13 (MacRae 260,272) ist das „Wort“ (*λογός*) eine „Medizin“ (*πάρη*) für „ihre Augen“ (*νεκρά*), d. h. die Augen der Gnostiker, um sie zu öffnen. Gleichzeitig kann in AuthLog p. 30,17 (MacRae 276) *πάρη*, dem Bedeutungsumfang des griechischen *φάρμακον* entsprechend, aber auch „sein verborgenes Gift“ (*τεφριάρη εθητή*) sein, das des Widersachers (*ἀντικειμενος*) nämlich (siehe p. 30,6–7) oder in p. 30,33 (MacRae 278) „seine Gifte“ (*νεφριάρη*), die Gifte des „Teufels“ (p. 30,27–28: *λιακολος*).

²¹⁵ Ign., Eph. 20,2; zum medizinischen Hintergrund vgl. Schermann, Zur Erklärung, S. 8–10. Nach Clem., paed. I 29,5 (Stählin/Treu 108,2–3) werden die Vergehen „durch ein einziges rettendes Heilmittel“ (*ἐνī πανωνίῳ φαρμάκῳ*), nämlich durch die Taufe des Logos (*λογικῷ βαπτίσμῳ*) nachgelassen; der Begriff *φάρμακον* ist bei Clemens freilich nicht in der Weise alchemistisch, ‘magisch’ gefärbt, wie das für #43 und Ignatius vorausgesetzt werden kann. Im prot. X 106,2 (Stählin/Treu 76,3–4) spricht Clemens sogar vom *φάρμακον τῆς ἀθανασίας* (*καλὸν ἔστι τὸ φάρμακον τῆς ἀθανασίας*), meint jedoch damit die christliche Lehre, die er gegen das „tödliche Gift“ des Irrtums absetzt.

²¹⁶ Vgl. z. B. Plinius, Nat. hist. XXXV, 150 (König 112,114), der von „medicamenta“ spricht.

dieser Materie in Berührung kommen, unfehlbar zwingend, gewissermaßen ‘chemisch’ verwandeln kann.²¹⁷

Indem am Ende von #43a anstelle der zunächst genannten „Farbe“ (χωρε) plötzlich von „Droge“ (πλωρε) die Rede ist, lenkt der Philippusevangelist den Blick ganz nachdrücklich auf das materielle Mittel der Taufe, auf das Wasser.²¹⁸ Dass es sich äußerlich nur um Wasser handelt, wird in #43b abschließend nochmals bekräftigt.

Die Aussage, welche der Ausflug in die Welt der Färber in #43a verdeutlichen soll, formuliert Schenke mit den Worten: „es ist die scheinbar äußerlich hinzukommende (Wunder-)Farbe (Gottes), die das damit Behandelte innerlich verwandelt.“²¹⁹ Schenkes Paraphrase trifft die Absicht des Abschnitts genau. Wenn auch die Thematik von ‘äußerlich versus innerlich’ in #43 nicht explizit ausgeführt wird, so wurde in den vorangegangenen Überlegungen zu #25 deutlich, dass eben diese Thematik auch anderen Bemerkungen zur sakramentalen Materie, die sich im EvPhil finden, zugrundeliegt. In der Farbe verborgen wirkt etwas, das in der Lage ist, die nicht spontan wahrnehmbare, verborgene Haltbarkeit des Stoffes zu verändern. Durch die vielleicht alchimistische Terminologie des Färbevorgangs wird der Charakter eines machtvoll magischen Rituals gegeben.²²⁰

Der Abschnitt #43 hat innerhalb des EvPhil eine unmittelbare Parallele in #54, wo ebenfalls der magische Vorgang des Färbens, allerdings in der Umkehrung des Entfärbens, im Zentrum steht. Wurde in #43 Gott ein „Färber“ (χριτ) genannt, so ist es in #54 „der Menschensohn“, der zum „Färber“ (χριτ) geworden ist. Der Philippusevangelist schildert eine Gleichnishandlung des Erlösers aus der Zeit seines irdischen Erscheinens:

#54

Der Herr ging in die Färberei des Levi. Er nahm zweiundsiebzig (Stoffe von verschiedenen) Farben und warf sie in den Kessel. Er zog sie alle

²¹⁷ Vgl. Charron/Painchaud, God is a Dyer, S. 48: „... a φάρμακον is basically a drug, whether healing or noxious, that is any substance which could alter the nature of a body.“

²¹⁸ Vgl. Charron/Painchaud, God is a Dyer, S. 48: „It is likely then that the shift from χωρε to πλωρε puts the emphasis on the instrumentality of God’s dyeing in the process of transformation of the baptized one.“

²¹⁹ Schenke, Philippus, S. 302.

²²⁰ Vgl. Klauck, Herrnmahl, S. 218f, Anm. 71: „Ein fast magischer Sakramentalismus scheint hinter § 43 zu stehen: die Taufe als Droge, die unsterblich macht.“

weiß (wieder) heraus. Und er sagte: „So ist der Mensch[en]sohn [zu]m Färber geworden.“²²¹

J. B. Bauer erinnerte dieser Abschnitt an eine Erzählung, die im so genannten „Arabischen Kindheitsevangelium“ überliefert ist.²²² Der Knabe Jesus habe einem Färber mit Namen Salem einen Streich gespielt und alle seine Stoffe zuerst in die Indigobrühe geworfen, dann aber jedes einzelne Tuch in der richtigen Farbe gefärbt wieder herausgezogen. Es geht also in dieser Kinheitsgeschichte tatsächlich um Färben, hier im Philippusevangelium allerdings um ein Entfärbzen.²²³ Die Zahl 72 könnte auf die 72 Jünger verweisen, die der Herr gemäß Lk 10,1 aussendet.²²⁴ Der Blick auf die Jüngeraussendung in Lk 10 legt nahe, dass der Philippusevangelist potenzielle Jünger meint, wenn er von „Farben“, das heißt von farbigen Stoffen spricht, die der Herr ins Färbebad taucht. Es geht also um die Taufe durch den „Menschensohn“, wie auch in #43 die Stoffe, die Gott „färbt“, die Täuflinge sind.²²⁵ Das Taufwasser ist mit den „Drogen“ Gottes vermischt. Deshalb kann es treffsicher alle Farben auslöschen und zu einheitlichem Weiß werden lassen. Das Taufbad reinigt sozusagen ‘chemisch’. Wie Gaffron schreibt, soll durch das wunderbare Entfärbzen der bunten Stoffe „die Verwandlung des Irdischen zum Himmelschen symbolisiert werden.“²²⁶

Die Vergleiche von Taufe und Färberei verweisen also auf, wenn man so will, „magische“ Vorstellungen im Zusammenhang der sakramentalen

²²¹ NHC II p. 63,25–30 (Schenke 36; Übers. 37).

²²² Arabisches Kindheitsevangelium 37 (Schneider 186,187); vgl. Bauer, De Evangelio secundum Philippum coptico, S. 293f; Schenke, Philippus, S.331–332. Zum „Arabischen Kindheitsevangelium“ vgl. auch Klauck, Apokryphe Evangelien, S. 108. Die Frage, ob auch EvPhil #54 eine Geschichte erzählt „als der Herr noch ein Kind war“ (Schenke, ebd., S. 332), kann hier beiseite gelassen werden.

²²³ Das Kunststück des Kindheitsevangeliums, verschiedene Farben aus ein und derselben Brühe zustandezubringen, erinnert an eine ägyptische Färbetechnik, die Plinius Nat. hist. XXXV, 150 (König 112,114) schildert. Siehe unten S. 000, Anm. 227.

²²⁴ Zumindest der Mehrheit der Textzeugen nach. Vielleicht geht die 72 in #54 auch direkt auf die alttestamentliche Überlieferung von den 70 oder 72 Völkern zurück. Vgl. Gaffron, Studien, S. 327, Anm. 115 mit zahlreichen Verweisen; Klauck, Umwelt II, S.192; Schenke, Philippus, S. 332; Ménard, L’Évangile, S. 170–171. Bousset, Hauptprobleme, S. 358–361 hat einen eigenen Exkurs „Die Zahl 70 (72)“.

²²⁵ Ménard, L’Évangile, S. 171 geht allerdings vermutlich zu weit, wenn er in der weißen Farbe eine Anspielung auf weiße Taufkleider erkennt und hierzu auch #24 und #101 heranzieht. Die Gewandmetapher ist im EvPhil so allgemein gebraucht, dass diese Deutung nicht zwingend ist.

²²⁶ Gaffron, Studien, S. 139.

Rituale.²²⁷ Den im Ritual verwendeten materiellen Substanzen wohnt eine Kraft inne, die unfehlbar auf die Teilnehmer der Rituale wirkt. Das zu #43 und #54 Beobachtete kann auch den Blick auf andere Abschnitte verändern. Mehrfach wird die pneumatische Wirksamkeit der Sakramentelemente durch das Bild der „Kleidung“ illustriert. Aus dem Wasser, aus dem Öl und aus der Materie des eucharistischen Mahls heraus kann ein Hochzeitsgewand (#27), ein Kleid für die Auferstehung angezogen werden. Wenn das Bekleiden für die Salbung aus #77 und #106 erschlossen werden darf, so ist es ausdrücklich auf die Taufe in #101 angewendet und beschreibt in dem vorausgehenden Abschnitt #100, im Zusammenhang mit #23b und #27 gelesen, auch die Eucharistie. Schenke formuliert diesen Zusammenhang eindrücklich für #101: „Die Verbindung (sc. des #101. HS) mit #100 besteht (...) dort wie hier, in dem übergreifenden Gedanken der ‘Einverleibung’ Jesu als des vollkommenen bzw. lebendigen Menschen durch die innere und äußere Anwendung eines flüssigen Elements.“²²⁸

Zugleich mit den Ansätzen einer Distanznahme zum Sakrament, die oben in 3.2. skizziert worden war, finden sich im EvPhil ganz offensichtlich Elemente, die an die 3.3. geschilderten Eucharistierituale des Magiers Markus erinnern können. Vermutlich kannten auch die Adressaten des Philippusevangelisten wie der Kreis um Markus besondere qualitätsverändernde Gebete über den sakralen Elementen

²²⁷ Der Vergleich mit der Färberei kommt dem Anliegen, wunderbare Kräfte im Inneren unscheinbarer materieller Dinge plausibel zu machen, in besonderer Weise entgegen. Dies wird aus der Beschreibung einer ägyptischen Färbetechnik deutlich, die Plinius der Ältere in Buch 35 seiner Naturkunde gibt (Nat. hist. XXXV, 150; König 112.114). Diese Technik färbt Plinius zufolge besonders haltbar: „... nec postea ablui potest... et adustae eae vestes firmiores usibus fuint...“ (König 114). Sie besteht darin, die Stoffe mit Farbe aufsaugenden „Substanzen“ (colorem sorbentibus medicamentis), die selbst farblos sind, zu behandeln. Erst das Kochen in einem Kessel mit Färbemittel lässt plötzlich Farben sichtbar werden (hoc cum fecere non apparent in velis, sed in cortinam pigmenti ferventis mersa post momentum extrahuntur picta). Plinius findet es erstaunlich und „wunderbar“ (mirum), dass durch die Reaktion der unterschiedlichen „medicamenta“ mit ein und derselben Färbebrühe verschiedene Farben entstehen; vgl. dazu die Erläuterung zur Stelle König, ebd., S. 270f. Vermutlich hat ein Färbevorgang „von (so) wunderbarer Art“ (mirabilis genere) die Bilder in EvPhil #43 und #54 angeregt. Wie bei den medicamenta dieser Technik ist auch bei der Taufe zunächst nichts sichtbar, tatsächlich aber ist durch das Taufwasser, gerade so wie durch die Substanz dieser Färberei, die Qualität des mit ihm in Berührung Gekommenen verändert. Die Plinius-Stelle zieht bereits Bauer, De Evangelio secundum Philippum copticō, S. 294 im Zusammenhang von #43 und #54 heran. Vgl. auch Gaffron, Studien, S. 323, Anm. 94.

²²⁸ Schenke, Philippus, S. 457.

und die Vorstellung, die Heilwirkung sei in irgendeiner Weise an die Elemente selbst gebunden.²²⁹ Der wunderbare Kelch, den der Magier Markus anbietet, verdankt seine veränderte Qualität der Kompetenz des Markus, diese Veränderung herbeizuführen. Abschließend soll nun gefragt werden, ob es auch im EvPhil einen mächtigen Spender der Sakramente von der Art des Markus gibt.

3.5. SPENDER UND EMPFÄNGER

3.5.1. #108: *Der „Heilige Mensch“*

Der zuletzt interpretierte Abschnitt #43 könnte so verstanden werden, dass die Aussage über Gott, der mit Wasser tauft und die Täuflinge wie ein Färber in die ‘Drogen der Unsterblichkeit’ taucht, auch einen Taufspender in der Gemeinde voraussetzt, der an der Stelle Gottes als „Färber“ handelt.²³⁰ In der älteren Literatur zum EvPhil wird tatsächlich ganz selbstverständlich mehrfach ein priesterlicher Spender der Sakramente im EvPhil vorausgesetzt.²³¹ Im weiteren Umfeld des Abschnitts

²²⁹ Koschorke hat die gnostische Polemik gegen die kirchliche Sakramentsauffassung zutreffend beschrieben; möglicherweise geht er allerdings zu weit, wenn er urteilt: „*Nie* jedoch treffen wir den Glauben an ein ex opere operato wirksames Sakrament an, den Bousset (Hauptprobleme 277) für typisch gnostisch hält.—Einen solchen Irrglauben diagnostizieren die Valentinianer im Gegenteil gerade bei den Kirchenchristen.“ (Polemik, S. 143; Hervorhebung durch Koschorke). Berechtigt ist auch die Kritik von Pagels, Ritual, S. 283, an Koschorke, dass die Terminologie „ex opere operato“ für das EvPhil im Grunde unangemessen sei. Auch sie geht aber wohl zu weit, wenn sie schreibt: „The doctrine of *ex opere operato* involves distinctions between objective operation of the sacrament and the recipient's subjective state—neither of which concerns this author.“ Die Verbindung von sichtbaren Ritualen zu unsichtbaren Heilwirkungen ist für den Autor sehr wohl von Interesse.

²³⁰ Hingegen denkt Segelberg, Coptic-Gnostic Gospel, S. 192 an Selbsttaufe: „If there [bei der Taufe im EvPhil] was a mystagogue at baptism, a minister of baptism or if it was here a question of self-baptism is not easy to decide. EP does not appear to know of any ministers of religion such as bishop, priest and deacon. Nor is there any indication that this baptism was anything but self-baptism similar to the Jewish baptism of proselytes and the baptism described in 'Acta Pauli et Theclae'.“ In Baptismal Rite, S. 126 rechnet Segelberg zu #111 allerdings doch mit einem Funktionär beim Ritual: „A minister of the chrism....“.

²³¹ Vgl. z. B. Isenberg, Coptic Gospel, der S. 245 (zu #122) vom „priest or bishop“ als spirituellem Vater spricht, und S. 287 (zu #119) „priests or bishops“ als Katecheten voraussetzt; zu #108 ebd., S. 322 und ders., Introduction, S. 137; zur Kritik an Isenbergs Übersetzung vgl. Buckley/Good, Sacramental Language, S. 4. Segelberg, Coptic-Gnostic Gospel, S. 196 wendet sich ausdrücklich gegen die Annahme von „a special priest or bishop“ in #108; ebenso Sevrin, Pratique et doctrine, S. 59. Vgl. auch Stroud, Problem of Dating, S. 159, zu #108: „The holy man is not necessarily a priest,...“ Gaffron,

#100, der den Vergleich mit den eucharistischen Ritualen Markus' des Magiers angeregt hatte, findet sich eine Äußerung über den „heiligen Menschen“, welcher Brot und Kelch „heiligt“:

#108

2 Der heilige Mensch (**πρωμε ετογαλλ**) ist ganz und gar heilig (**ογαλλ**),
3 einschließlich seines Leibes (**σωμα**).

Wenn es nämlich so ist, daß er, sobald er das Brot *4* nimmt, es heilig macht (**ογαλλ**), oder (daß) er den Kelch (**ποτηριον**) *5* oder alles übrige, das er nimmt, *6* reinigt (**τογρο**),

wie sollte er dann *7* nicht auch den Leib (**σωμα**) reinigen (**τογρο**)?²³²

Isenberg hat in seiner Übersetzung von 1989 den „heiligen Menschen“ als konsekrierenden Priester gedeutet: „The priest is completely holy, down to his very body. For if he has taken the bread, he will consecrate it...“²³³

Diese Interpretation Isenbergs erfordert eine Reihe von Anmerkungen. Ohne Zweifel geht es im Abschnitt #108 um die Elemente der sakramentalen Rituale, vor allem um Brot und Kelch der Eucharistie, aber auch um „alles Übrige“. Bei dem Übrigen ist wohl aufgrund von #97 und #98 an Wasser und Öl zu denken, wenn auch die Eucharistie

Studien, S. 218–219 zufolge sei das „Brautgemach“ als ein „Sterbesakrament“ durch einen „Priester oder Bischof“ gespendet worden.

²³² NHC II p. 77,2–7: (2) πρωμε ετογαλλ ϕογαλλ τηρη φα(3) ραι επεφωμα. ἔψχε αφιι γαρ ππο(4)εικ φιαλλ εφογαλλ η πποτηριον (5) η πικεσεεε τηρη ετχι πηοου εψ(6)τογρο πηοου αγω πως φιατογρο (7) ιη πικεσωμα. (Schenke 62; Übers. 63). Schenke, Philippus, S. 471 geht mit Layton, Gnostic Scriptures, S. 348 davon aus, dass am Anfang des zweiten Teils von #108 αφιι entgegen dem ersten Anschein nicht als Perfekt I, sondern präsensisch („er nimmt“), näherhin als Präsens II zu übersetzen ist. In Zeile 5–6 deutet er des Weiteren εψτογρο πηοου als „glose“ einer Cleft Sentence (zur „glose“ in der Cleft Sentence vgl. Plisch, Einführung, S. 87). Das einleitende „wenn“ (εψχε) in Zeile 3 bezieht Schenke, Philippus, S. 472 schließlich auf den gesamten Teil bis εψτογρο πηοου in der Mitte der Zeile 6, das anschließende αγω („und“) übersetzt er nicht („auch“ übersetzt κε in πικεσωμα). Somit kommt er zu der wörtlichen Wiedergabe: „Denn, wenn es zutrifft, daß, wenn er das Brot nimmt, er es heilig machen wird, oder (daß) der Kelch oder alles Übrige, das er nimmt, ist es, das er reinigt, wie sollte er dann nicht auch den Leib reinigen?“ Vgl. die alte Übersetzung Till 53.55: „Der reine Mensch ist ganz rein bis zu seinem (= auch sein) Leib. Denn wenn er das Brot erhalten hat, wird er es rein machen, oder den Kelch, oder alles übrige, das er erhält, er reinigt es (pl.). Und wie wird er (da) nicht auch den Leib reinigen?“

²³³ Isenberg, Translation, S. 197; ebd. S. 137 (Introduction) zu #108: „...the priest consecrates the bread and the cup for the eucharist.“ Vgl. ders., Coptic Gospel, S. 322: „...it is possible to identify ‘the holy man’ with the priest or bishop“; ebd., S. 386: „The holy man is altogether holy, even down to his body. For if he has taken the bread he will make it holy,...“ Tatsächlich kann nach Crum, Coptic Dictionary, S. 488 p ογαλλ gelegentlich iερατεύειν aus LXX (zB. Num 3,3) übersetzen.

im Vordergrund steht.²³⁴ Gleichzeitig ist nicht zu übersehen, dass die Heiligung des Brotes, wenn sie auch ohne Zweifel eine bedeutende Rolle spielt, nicht das Ziel der Aussage ist. Wie Schenke es formuliert, besteht der Text „aus einer einleitenden These, die im Folgenden durch einen Syllogismus bewiesen werden soll.“ Die These lautet demnach, dass „der heilige Mensch ganz und gar heilig“ ist, „einschließlich seines Leibes“. Das bedeutet für den hier anvisierten Zusammenhang, dass die in Zeile 3 mit $\Gamma\alpha\pi$ angeschlossene Heiligung und Reinigung von Brot, Kelch und allem Übrigen gar nicht Gegenstand des Abschnitts, sondern „nur ein Argument“ ist.²³⁵ Tatsächlich geht es um den reinen Leib des heiligen Menschen.

Wer aber ist eigentlich „der heilige Mensch“? Am Ende von #107b wurde von „Jesus“ gesprochen, der allein ‘das Ende (des Unvollkommenen) kennt’, und auch im folgenden Abschnitt #109 ist von Jesus die Rede, der „das Wasser der Taufe erfüllt hat“ und „es vom Tod entleert“.²³⁶ Zunächst müsste man also auch hinter dem „heiligen Menschen“, der „ganz und gar heilig“ ist „einschließlich seines Leibes“, Jesus vermuten. Tatsächlich macht der Philippusevangelist andernorts eine Äußerung, die so verstanden werden kann, dass Jesu Leib heilig ist. In #72c erklärt er, Jesu „Fleisch“ sei das „wahre Fleisch“, das sich von irdischem Fleisch unterscheidet.²³⁷ Wenn Jesus „der heilige Mensch“ in #108 ist, so würde er hier als Stifter der sakramentalen Rituale, insbesondere des Abendmahls angesprochen; in der Formulierung, dass er Brot und Kelch „nimmt“ ($\chi\iota$) ließe sich eine Anspielung auf das $\lambda\alpha\beta\omega\acute{v}$ des Einsetzungsberichts vermuten.²³⁸ Andrerseits läuft der

²³⁴ Zu #97 (NHC II p. 74,24–36; Schenke 58) und #98 (p. 74,36–75,2; Schenke 58) siehe unten 3.5.4.1. Vgl. Sevrin, Pratique et doctrine, S. 58. Schenke, Philippus, S. 470 nimmt mit Isenberg, Coptic Gospel, S. 322 an, es müsse sich hier, in #108, um die „Ersteucharistie im Rahmen des Initiationsrituals“ handeln. Dies sei „zwar nicht offenkundig“ (ebd., Ann. 1278) aber durch Isenberg plausibel gemacht. Wenn man jedoch die Grundannahme Isenbergs, nämlich dass es sich beim EvPhil um Stücke einer Taufkatechese handelt, nicht teilen kann, besteht kein Grund hier an eine Initiationseucharistie zu denken. Somit können auch die anderen Dinge, die mit Brot und Kelch geheiligt werden, nicht als „Honig und Milch“ (Philippus, S. 470) gedeutet werden, die vermutlich aus TA 21 (Geerlings 266–270) übernommen sind. TA ist abgesehen davon wegen der unsicheren Datierung und Herkunft für das EvPhil kaum auswertbar (S. 49f., Ann. 188).

²³⁵ Schenke, Philippus, S. 470; ebenso Gaffron, Studien, S. 177–178; Sevrin, Pratique et doctrine, S. 57.

²³⁶ NHC II p. 77,1 (Schenke 62; Übers. 63) und p. 77,7–11 (Schenke 64; Übers. 65).

²³⁷ NHC II p. 68,31–37 (Schenke 46).

²³⁸ Mt 26,26–27 parr; 1 Kor 11,23. So Schenke, Philippus, S. 471–472.

Abschnitt auf die Reinigung des Leibes hinaus und es bliebe somit zu klären, warum Jesus, wenn er mit dem „Herrn“ aus #72c, der „wahres Fleisch“ hat, identifiziert werden darf, seinen Leib reinigen sollte.²³⁹ Näher liegt es daher, den heiligen Menschen mit dem vollkommenen Gnostiker zu identifizieren, der ja selbst „ein Christus“ ($\Omega\Upsilon\bar{\chi}\bar{p}\bar{c}$) ist²⁴⁰ und somit wie Christus in der Welt handelt. Wenigstens in #34a werden die gnostischen Adressaten tatsächlich als „die Heiligen“ ($\eta\epsilon\tau\omega\gamma\alpha\sigma$) bezeichnet.²⁴¹

Nimmt nun der Gnostiker, der die Elemente „heilig macht“ und so auch seinen Leib reinigt, die Funktion eines christlichen Priesters ein, wie Isenberg das voraussetzt? Entscheidend für die Beantwortung dieser Frage ist, auf wen das Handeln des Gnostikers gerichtet ist. Tritt „der heilige Mensch“ in #108 als ein Vermittler für andere auf?²⁴² Wenn der Gnostiker Brot und Kelch „nimmt“ ($\xi\iota$), verzehrt er dann diese Elemente oder nimmt er sie, um sie weiterzugeben? Oder anders formuliert: Wessen Leib ist es, den er reinigt? Ist am Ende des Abschnitts

²³⁹ Die Reinigung des Leibes Jesu ließe sich allenfalls erklären, wenn man das zweite „Leib“ vom ersten „Leib“ unterscheidet. Der erste „Leib“ ist ein „Leib“ der immer schon heilig ist, der zweite ein ‚anderer‘ Leib ($\pi\kappa\epsilon\varsigma\omega\eta\alpha$), der erst gereinigt werden muss. Wenn „Leib“ im Sinne der paulinischen Metapher als Kirche verstanden wird, so wäre an die irdische Kirche zu denken, die auf die Sakramente angewiesen ist. Die Gemeinde der Gnostiker wird in der dem EvPhil nahem Schrift Inter (NHC XI p. 15,19–18,27; Plisch I 37–43) als „ein einziger Leib“ (p. 17,15: $\pi\omega\gamma\varsigma\omega\eta\alpha$, vgl. p. 18,34) beschrieben; vgl. dazu Koschorke, Gemeindeordnung, S. 40–42; ders, Gnostic Instructions, S. 761–762; Plisch I, S. 138–140. Klauck, Herrenmahl, S. 218 schließt jedoch „ekklesiologisch-soziale Bezüge“ für $\varsigma\omega\eta\alpha$ im EvPhil aus. In der Tat ist #108 auch ohne diese Zusatzannahme verständlich.

²⁴⁰ #67e (NHC II p. 67,26–27; Schenke 44); vgl. #44a (p. 61,30–31; Schenke 32).

²⁴¹ NHC II p. 59,18.19 und 22.23 (Schenke 28). Zu Belegen für die Selbstbezeichnung als „Heilige“ in anderen NHC-Texten siehe Siegert, Selbstbezeichnungen, S. 131. Vgl. Klauck, Herrenmahl, S. 217–218: „Den heiligen Menschen möchte man zunächst auf Jesus beziehen, der in der vorangehenden und in der nachfolgenden Zeile genannt wird. Der Gnostiker ist einbegriffen, und zwar über die Eucharistie. Denn hier verhält es sich so, daß der Gnostiker kraft seiner Auserwähltheit und Geistbegabung die Elemente dazu befähigt, ihr heiliges Werk zu tun.“ Vgl. Ménard, L’Évangile, S. 225: „le gnostique, autre Christ (sent 67)…“ Als Gnostiker deuten den „heiligen Menschen“ auch (mit Verweis auf #67e) Gärtner, Theology, S. 164; Wilson, Gospel, S. 167; Gaffron, Studien, S. 176; Sevrin, Pratique et doctrine, S. 57; Meßner, Hermeneutik, S. 307; Wehr, Arznei, S. 299. Hingegen identifiziert ihn Janssens, L’Évangile, S. 118 mit Jesus.

²⁴² Vgl. Neumann, Priester, S. 342: der „Priester“ ist der „als Vermittler zur Gottheit bestellte Kultfunktionär“. In dieser Hinsicht ist der „Priester“ freilich nicht vom religiösen „Magier“ oder „Zauberer“ und vom „Propheten“ zu unterscheiden; vgl. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, S. 259.268. Der Priester ist durch religiöse Tradition legitimiert, nicht durch Charisma oder persönliche Befähigung, wie Prophet und Zauberer. Auf diese Unterscheidung kommt es hier zunächst allerdings nicht an; siehe unten Exkurs VIII.

„auch der Leib“ (*πικεσωμα*) derselbe Leib, wie „sein Leib“ (*πεψωμα*) am Anfang? Der „Leib“ am Ende könnte unter Umständen weiter zu fassen sein und ‘das Leibliche schlechthin’, jeden Leib oder sogar die Materie meinen.²⁴³

Beide Möglichkeiten, der „heilige Mensch“ als Sakramentsempfänger oder als Sakramentsspender, sind zunächst denkbar. Man mag es für bedeutsam halten, dass am Ende des Abschnitts nicht „sein Leib“ (*πεψωμα*), sondern lediglich „der Leib“, genauer „*auch* der Leib“ (*π κε σωμα*) steht. Betrachtet man die anderen Belege für *σωμα* im EvPhil, so wird allerdings deutlich, dass *σωμα* dort eine relativ konkrete Bedeutung hat und nicht allgemein als Begriff für die Materie verwendet wird. *σωμα* meint im engeren Sinne entweder den irdischen ‘Behälter’ der „Seele“, also den sichtbaren Körper, wie in #22²⁴⁴ oder aber die außerweltliche Einkleidung, den „Leib“ des lebendigen Menschen, der nach #101 in der Taufe angezogen wird.²⁴⁵

Es ist von daher am wahrscheinlichsten, dass in #108 der Gnostiker seinen eigenen Leib reinigt. Die Heiligung der Elemente soll dann Argument dafür sein, dass die Heiligkeit des heiligen Menschen tatsächlich „bis zu seinem Leib“ (*ωλωραϊ επεψωμα*) reicht. „Der durch den Empfang von Taufe, Salbung und Eucharistie gereinigte und geheiligte Mensch hat auf Grund der ihm innenwohnenden pneumatischen Qualität die Fähigkeit, alles mit diesem Pneuma zu durchdringen, einschließlich der Materie.“²⁴⁶ Die Fähigkeit zur Heiligung der sakramentalen Elemente wäre somit als unwidersprochen vorausgesetzt und das „Nehmen“ (*ξι*) würde den Gebrauch der Elemente, im Fall der Eucharistie deren Genuss meinen.

Es gibt in #108 allenfalls eine schwache Basis für die Annahme einer ‘priesterlichen’ Kompetenz des Gnostikers. Die Heiligung der

²⁴³ Vgl. Gaffron, Studien, S. 176 zu #108: „σῶμα ist hier als der Exponent der Materie zu verstehen.“ Mit Berufung auf Gaffron ebenso Sevrin, Pratique et doctrine, S. 58. Sevrin verweist ebd. in Anm. 111 (S. 227) auf weitere Beispiele für die Reinigung der Materie durch das Pneumatische in gnostischer Literatur.

²⁴⁴ Neben #22 (NHC II p. 56,26) und #108 hat in #119 (p. 81,4) auch *σωματική* die Bedeutung der körperlichen Hülle. Schenke 58 ergänzt *σωμα* auch in #97 (p. 74,35); siehe dazu unten 3.5.3.

²⁴⁵ NHC II p. 75,21 (Schenke 61). *σωμα* meint in #82a (p. 71,8) und vielleicht in #72c (p. 68,[33]) den Leib des Erlösers.

²⁴⁶ Gaffron, Studien, S. 176. Vgl. ebd., S.178: „Der ‘heilige Mensch’ hat so viel Pneuma, daß alles, was er berührt, durch diese Berührung Anteil am Pneuma gewinnt und dadurch von der Vermischung mit der Materie gereinigt wird.“ Vgl. Segelberg, Coptic-Gnostic Gospel, S. 196.

Elemente ist in #108 zwar nur Argument für die Heiligkeit des heiligen Menschen, dennoch scheint sie mit der Heiligung des Leibes in enger Verbindung zu stehen. Welchen Zweck hätte es denn, Brot, Kelch und „alles Übrige“ heilig zu machen und zu reinigen? Wenn er von „heilig machen“ und „reinigen“ der Elemente spricht, kann der Philippusevangelist doch kaum nur daran denken, dass die Gnostiker nicht fürchten müssen, durch Brot, Kelch und „alles Übrige“ verunreinigt zu werden, weil sie ja die Fähigkeit besitzen, in sich alles potenziell Schädliche zu verwandeln. Im Kontext des bisher skizzierten sakralen Konzepts im EvPhil muss die Heiligung der Elemente mehr sein als bloße Anverwandlung.²⁴⁷

„Heilig machen“ lässt im Zusammenhang der Eucharistie an eine wie auch immer vorgestellte formelle Konsekration denken.²⁴⁸ In der Literatur zu #108 wird auf die Excerpta ex Theodoto verwiesen, wo die Heiligung von Brot und Öl durch die „Kraft des Namens Gottes“ erwähnt wird.²⁴⁹ Im Abschnitt #108 ist freilich nicht nur davon die Rede, dass der heilige Mensch „heilig macht“ (ψιλαὶ εὐρογάλ), sondern auch davon, dass „er reinigt“ (πτούγῳ). Beide Begriffe scheinen hier aber austauschbar zu sein, denn es ist nicht anzunehmen, dass nur das Brot „heilig gemacht“, der Kelch aber lediglich „gereinigt“ würde. Der Kelch, der in #100 im Mittelpunkt steht, ist sicherlich nicht weniger „heilig“ als das Brot.²⁵⁰ Dass „Heiligen“ und „Reinigen“ in

²⁴⁷ Die Vorstellung, dass der Reine alles, was er nimmt, reinigt, kann mit Berger als „offensive Reinheit“ (Innen und Außen, S. 166) beschrieben werden; Berger verwendet den Begriff für die Jesutradition, in der vorausgesetzt wird, dass Reinheit ansteckend ist und Unreines zu beseitigen vermag, während demgegenüber pharisäische Tradition davon ausgehe, nur Unreinheit sei ansteckend. Vgl. auch die Argumentation 1 Tim 4,3–5 (gegen die asketische Zurückweisung von Heirat und Speise); Tit 1,15.

²⁴⁸ Meßner, Hermeneutik, S. 307, weist Anm. 92 zu #108 darauf hin, dass „‘Heiligen’ (als ‘Wandlungsterminus’)… ein Schlüsselbegriff in den Epiklesen der ostsyrischen Eucharistiegebete“ ist.

²⁴⁹ Clem., exc. Thdot. 82,1 (Sagnard 206): Καὶ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ἔλαιον ἀγιάζεται τῇ δυνάμει τοῦ Ὄνοματος Θεοῦ, … Ebenfalls in der Nähe von #108 liegt vielleicht „heiligen“ in 1 Tim 4,4, wonach alles von Gott Geschaffene (πᾶν κτῖσμα θεοῦ) gut und nichts verwerflich sei, „was mit Danksagung genommen wird“ (μετὰ εὐχαριστίας λαμβανόμενον), „denn es wird geheiligt durch den Logos Gottes und Gebet“ (ἀγιάζεται γὰρ διὰ λόγου θεοῦ ἐντεύξεως); dazu Kretschmar, Abendmahl, S. 70. Vgl. auch Act Thom. 79 (Bonnet 194): … νῶ δεῖξῃ πᾶσαν τὴν προσφορὰν ἀγιάζεται …

²⁵⁰ ογάλ, das Qualitativ von ογοι kann nach Crum, Coptic Dictionary, S. 477–488, sowohl griech. ἀγιός als auch καθαρός wiedergeben. ΤΒΘΟ „reinigen“ scheint mit dem Kausativ von ογοι „heiligen“ und damit mit ογάλ zusammenzuhängen; vgl. Crum, ebd., S. 399; Westendorf, Koptisches Handwörterbuch, S. 222. Zu „heiligen“ und „reinigen“ in #108 vgl. auch Gaffron, Studien, S. 176; Sevrin, Pratique et

#108 als eine Konsekration der Elemente verstanden werden kann, legt schließlich auch der folgende Abschnitt #109 nahe. Auch dort geht es offensichtlich um eine konsekrierende Reinigung, insofern „Jesus das Wasser der Taufe erfüllt (**χωρ ερολ**)“ und es auf diese Weise „vom Tod entleert“, damit die, die ins Wasser hinabsteigen, „nicht in den Tod“ hinabsteigen.²⁵¹

Auch wenn es nicht deutlich ausgesprochen ist, muss doch die Heilung der Elemente mit der durch Schenke formulierten Frage, „*wie denn* nach Meinung unseres Textes der heilige/vollkommene Mensch auch seinen Leib heilig macht“, in Zusammenhang stehen.²⁵² Die geheiligen und gereinigten Elemente heiligen und reinigen den Leib. Legt man eine geläufige Unterteilung der sakramentalen Rituale zugrunde in „solche, die (ethische und/oder rituelle) Reinheit voraussetzen und solche, die sie erst herstellen“,²⁵³ dann nimmt das in #108 vorausgesetzte Ritual eine eigenartige Zwitterstellung ein. Es setzt bei ein und derselben Person Reinheit voraus, um Reinheit herzustellen. Es ist seine Heiligkeit, die den heiligen Menschen einerseits befähigt, die Elemente, insbesondere die Eucharistie zu heiligen, und andererseits ist es der Genuss der so

doctrine, S. 57; Kasser, Bibliothèque, S. 96. Till übersetzt durchgängig „rein“ und „reinigen“.

²⁵¹ NHC II p. 77,7–9 (Schenke 64; Übers. 65); vgl. dazu Schenke, Philippus, S. 473. Schenke scheint aufgrund von #109 eine Art Exorzismus zu meinen, wenn er schreibt, dass die Konsekration „durch Vertreibung alles Unreinen“ erfolge. Allerdings kann das „erfüllen“ (**χωρ ερολ**) in #109 auch an den sich mit Heiligem Geist füllenden (**νογε ερολ**) Kelch in #100 (p. 75,18) erinnern und so ist es ebensogut möglich, in #108 an ein Herabrufen des Geistes zu denken.

²⁵² Schenke, Philippus, S. 473. Schenke selbst beantwortet diese Frage in der Weise, dass er (ebd.) „das Heiligwerden der Konsekrationselemente“ lediglich als Modell nimmt, nach dessen Vorbild auch das Heiligwerden der Leibexistenz des Gnostikers vorzustellen ist. Schenke stellt sich die Konsekration durch ‘Exorzismus’ vor und überträgt dies auf den Leib des Gnostikers: „er wird rein durch Vertreibung alles Unreinen. Und so könnte man schließlich auf die Frage, *wie* man die Unreinheit vertreibt, in Anwendung von Mt 17,21 etwa antworten: ‘(diese Art fährt nicht aus außer) durch *Beten und Faste*’ ...“ Auch Borchert, Analysis, S. 366 sieht die Heiligung des Leibes als Ergebnis der moralischen Qualität des „heiligen Menschen, von: „the right orientation of the person“. Auf den Gebrauch der Elemente führt hingegen Gaffron, Studien, S. 178 die Heiligung zurück: Brot und Kelch sind „die Vehikel, damit der Leib des Gnostikers rein werden kann.“ Mit Verweis auf Gaffron spricht Strutwolf, Gnosis als System, S. 195 zu #108 von der „Wesensverwandlung des Fleisches durch die sakramental gestiftete Verbindung mit dem pneumatischen Wesen“.

²⁵³ Hahn, Sakramentale Kontrolle, S. 241.

geheiligten Eucharistie, der die Heiligkeit des heiligen Menschen sogar in seinem Leib bewirkt.²⁵⁴

Segelberg nennt diesen Zusammenhang „receptionism“.²⁵⁵ Gaffron hat hier allerdings berechtigerweise eingewandt, dass „der Empfänger in beiden Fällen nicht derselbe ist: im ersten Fall ist es der Pneumatiker, im zweiten aber sein Leib. Das Pneuma reinigt nicht sich selbst, sondern den Leib, der es umgibt.“²⁵⁶ Die Heiligkeit des heiligen Menschen, seine pneumatische Natur und die daraus erwachsende Fähigkeit, Elemente zu heiligen, wird vorausgesetzt, die Heiligkeit seines Leibes aber steht offenbar zur Diskussion und soll plausibel gemacht werden. Gaffron ist allerdings entgegenzuhalten, dass es der Leib des Pneumatikers ist, der geheiligt wird und so heiligt der Pneumatiker über den Umweg der sakramentalen Elemente doch sich selbst „bis zu seinem Leib“, so dass Segelbergs Beschreibung als „receptionism“ nicht vollständig zurückgewiesen werden kann.²⁵⁷

Aus diesem Grund spricht auch Schenke, obwohl auch er Isenbergs Übersetzung von πρωμε ετογααβ als „the priest“ eine „maßlose

²⁵⁴ Die Erwartung, dass die Eucharistie den Leib reinigt, ist in kirchlichen Kreisen üblich; vgl. Kretschmar, Abendmahl, S. 74; Gaffron, Studien, S. 178, Anm. 31 (S. 361). Zur Terminologie des „Heiligens“ vgl. auch Iren., haer. IV 18,6 (Rousseau 612,123–124; Übers. Brox 147): wir opfern, um „die Schöpfung zu heiligen (sanctificantes creaturam)“.

²⁵⁵ Segelberg, Coptic-Gnostic Gospel, S. 196: „Who this holy man is might be difficult to decide. Here I will only express the assumption that by the holy man is meant the man who is fully initiated, the pneumatic; he has so much of the pneuma that he in his turn can sanctify. If this interpretation is correct we have here a kind of ‘receptionism’ so that the sanctity of the receiver sanctifies the sacrament which then in its turn sanctifies the receiver.“ Vgl. Stroud, Problem of Dating, S. 159 (vgl. ders., Ritual, S. 33): „... nothing in the context suggests that there is only one holy man (...) the eucharist is self-administered.“

²⁵⁶ Gaffron, Studien, Anm. 30 (S. 361); Gaffron verweist in diesem Zusammenhang auf EvThom 7 (Bethge 521) und 11 (Bethge 522); in allen diesen Texten werde sichtbar: „Das Gegessene nimmt die Natur des Essenden an“. Das Argument von Borchert, Analysis, S. 364–365 gegen Segelbergs „receptionism“ ist unverständlich; Borchert führt aus, dass Segelberg sich zu Unrecht auf Gärtner, Theology, S. 164 (in Segelbergs Anm. 16 fälschlicherweise S. 163) beruft. Dies scheint richtig zu sein; nicht richtig jedoch ist Borcherts Behauptung, Segelberg begründe seine These durch einen unzutreffenden Verweis auf #100. Ich kann nicht erkennen, dass Segelberg sich auf #100 beriefe.

²⁵⁷ Vgl. auch Gaffron, Studien, S. 178: „So vermögen das von ihm geheiligte Brot und der Wein, indem sie in den Leib des Gnostikers übergehen und sich mit ihm vermischen, diesen zu reinigen.“ Buckley, Conceptual Models, S. 4177, verkürzt in ihrer Interpretation von #108 den komplexen Zusammenhang: „And in 77 (= #108. HS) the perfect man is declared to be completely holy, because (sic! HS) he has taken the bread and the cup.“

Überspitzung“ nennt, davon, „daß das EvPhil eine Art von allgemeinem Priestertum der Gläubigen voraussetzt, allerdings von solchen, die schon einen gewissen Grad von Vollkommenheit und Heiligkeit erlangt haben.“²⁵⁸ Dieser Befund passt zu dem, was oben 3.2. mit Koschorke zur Sakramentskritik des Philippusevangelisten ausgeführt wurde.²⁵⁹ Der Gnostiker heiligt sich alles, seine tiefere Einsicht in die Zusammenhänge der Erlösung ermöglicht ihm, von den Sakramenten zu profitieren, welche die großkirchliche Mehrheit nur unvollkommen empfangen kann. Aus dieser Perspektive betrachtet gewinnt auch ein Detail des bereits mehrfach herangezogenen Abschnitts #100 neue Bedeutung. Dort formuliert der Philippusevangelist seine Erwartungen und die seiner Adressaten in der ersten Person Plural: „... Wenn (ΖΩΤΑΝ) wir diesen (= den Kelch des ganz vollkommenen Menschen. HS) trinken, werden wir uns den vollkommenen Menschen aneignen.“²⁶⁰ Es ist also das Trinken, das den vollkommenen Menschen in den ‘vollkommenen’ Kommunikanten präsent macht. Auch der folgende Abschnitt #101 stellt die Bedeutung des Empfängers heraus. Bei der Taufe ist zwar „lebendiges Wasser“ anwesend, das als ein „Leib“ empfangen wird. Dieser Leib scheint aber nur für denjenigen bereitzuliegen, der „entkleidet“ ist.²⁶¹ Der Erfolg des sakramentalen Rituals ist also auch hier von einer entsprechenden Disposition des Täuflings abhängig. Der

²⁵⁸ Schenke, Philippus, S. 472, Anm. 1288. Ebenso folgert Segelberg, Coptic-Gnostic Gospel, S. 196 aus seiner These des „receptionism“ in #108: „If this is so there would be no need to have a special priest or bishop—the Gnostics then had as it were a ‘general priesthood’.“ Vgl. Tripp, Sacramental System, S. 258. Sevrin, Pratique et doctrine, S. 104 fasst seine Interpretation von #108 so zusammen: „Nous ne pouvons pas tirez davantage de ce texte à propos du rite eucharistique, sinon que son efficacité est fonction de la sainteté (non point morale, mais considérée comme un état général) de celui qui reçoit le pain et la coupe: ils sont donc réservés aux parfaits.“ Green, Ritual, S. 121 lehnt „a priesthood of all believers“ für das EvPh entschieden ab (siehe dazu unten Exkurs VIII).

²⁵⁹ Etwas Ähnliches scheint auch Pagels, Ritual, S. 287 zu meinen, wenn sie schreibt: „... sacramental transactions occur, Philip says, when one who is God’s ‘image’ uses water, oil, bread, and wine as ‘types and images,’ that is as means of receiving divine reality.“

²⁶⁰ NHC II p. 75,19–21 (Schenke 60).

²⁶¹ NHC II p. 75,21–25 (Schenke 60). Tripp, Sacramental System, S. 255 stellt eine Verbindung von #97, #100 und #108 her: „What remains of 97 seems to be a warning against thinking that sacraments are effective in themselves, for, in 100, even the chalice of wine and water is full of the Holy Spirit because the communicant, the perfect man, receives the perfect Man (Christ) through it in virtue of the communicant’s spiritual status, as in 108.“

Täufling muss Distanz zu seinem eigenen Leib gewonnen haben, dann kann er den Leib lebendigen Wassers für sich nutzen.²⁶²

Der heilige Mensch im Philippusevangelium heiligt auch seine irdisch leibliche Existenz durch den Empfang der sakramentalen Elemente. Quelle der Heiligkeit sind einerseits die Elemente, die selbst aber geheiligt werden durch die dem Gnostiker immer schon eigene Heiligkeit. Diese Heiligkeit des Gnostikers kommt aber anderen Stellen des EvPhil zufolge gerade in dessen asketischer Distanz zum „geringwertigen Leib“ (σωμα εὐφυντος)²⁶³ zum Ausdruck. Warum also bringt der Philippus-evangelist die geheilten Elemente ausgerechnet mit der Heiligung des Leibes in Verbindung?²⁶⁴ Schenke hat sicherlich Recht, wenn er zu #108 betont: „Das Fleisch wird hier nicht aufgewertet!“²⁶⁵

Askese und Heiligung des Leibes wären an sich sehr wohl zu vereinbaren. Kretschmar hat zu den syrischen Thomasakten die interessante Anmerkung gemacht, dass die „Heiligung“ des Kommunikanten „durch den Empfang des Abendmahls“, wie sie in der „Spendeformel“ ActThom 50²⁶⁶ vorausgesetzt wird, und eine „auffallende Individualisierung“ in Zusammenhang stehen. Diese Individualisierung entspreche der „besonderen Kirchenstruktur“ der Thomasakten, „in der von jedem Getauften radikale Askese gefordert wird und die Gemeinde unbetont ist.“²⁶⁷ Die hier von Kretschmar beschriebene Askese darf aber wohl nicht als Leibdistanz verstanden werden, sondern bringt im Gegenteil ein gesteigertes Interesse am Leib zum Ausdruck.²⁶⁸ Der Leib soll mit der Taufe zu einem heiligen Leib werden. Die Askese des EvPhil scheint demgegenüber von ganz anderer Art zu sein. Askese besteht für den Philippusevangelisten offenbar in einer Gleichgültigkeit gegenüber dem Leib. Am klarsten wird dies in #62 formuliert: „Du sollst dich vor dem Fleisch nicht

²⁶² Segelberg, Coptic-Gnostic Gospel, S. 192 erinnert in diesem Zusammenhang auch an die selbstbewusste Aussage des Getauften „coming up out of the baptismal water“ in #59: ανοικ ουγκριστιανος (NHC II p. 64,24–25). Wie am Anfang dieses Kapitels, in 3.1. bereits herausgestellt wurde, ist der Gedanke, dass die sakramentalen Rituale nur dort etwas wirken, wo sie auf eine entsprechende Verfassung des Empfängers treffen, freilich auch in der großkirchlichen Literatur anzutreffen.

²⁶³ #22 (NHC II p. 56,26; Schenke 24).

²⁶⁴ Auch Gaffron stellt ausgehend von #108 eine ambivalente Haltung des Philippusevangelisten gegenüber dem „Leib“ fest; vgl. in Studien, S. 176–177 den Exkurs „Die Stellung des EvPh zu σάρξ und σῶμα“. Nach Gaffron, ebd., S. 177 mit Anm. 27 (S. 360) gebraucht der Philippusevangelist die beiden Begriffe „promiscue“.

²⁶⁵ Schenke, Philippus, S. 470. Schenke zufolge geht es um „Sündlosigkeit“.

²⁶⁶ ActThom. 50 (Bonnet 166,19–20): "Εσται σοι τοῦτο εἰς ἄφεσιν ἀμαρτιῶν καὶ αἰωνίων παραπτωμάτων.

²⁶⁷ Kretschmar, Abendmahl, S. 73.

²⁶⁸ Vgl. Drijvers, Athleten, S. 114–115: „Die Askese stellt die gute Schöpfung wieder her, ...“

fürchten, du sollst es aber auch nicht lieben!...“²⁶⁹ Der Leib als „Fleisch“ muss schon in dieser Welt „ausgezogen“ (#23a) und zurückgelassen werden.²⁷⁰ Vor dem Hintergrund solcher Askese kann die Heiligung des Leibes in #108 durchaus verwundern.

Unter diesen Voraussetzungen ist es sinnvoll, zu überlegen, ob die Leibthematik nicht auch in #108 mit der Diskussion um die materielle Gestalt der heilsvermittelnden Rituale verknüpft sein könnte. Wenn der Nutzen der sakramentalen Rituale von der Disposition des Empfängers abhängig ist, von seiner Lebensweise und besonders von seinem Grad der Einsicht, dann ist der Umweg über das sakramentale Ritual eigentlich überflüssig. Wenn es ohnehin letztlich auf den pneumatischen Empfänger des Sakraments ankommt, so müsste der sein Heil doch auch auf ganz unkörperliche Weise aktualisieren können, wie Gegner sakramentaler Rituale einwenden könnten. Schließlich sahen ja auch die Jünger als einzige den in der Welt verkleideten Erlöser „als einen Großen“ (#26a).²⁷¹ Der Philippusevangelist musste in seiner Verteidigung der Rituale auch Interesse an einer sakramentalen Heiligung des Leibes zeigen, da nur so die Kraft der materiellen Rituale wirksam behauptet werden konnte.²⁷²

Die rhetorische Frage am Ende von #108 verweist also vielleicht auf den Kontext der Auseinandersetzung mit Antisakramentalisten.²⁷³ Es geht auch in #108 darum, dass die Materie der Erlangung des Heils dienen kann, was der Philippusevangelist eine ‘Heiligung’ der Materie nennt. Die sakramentalen Elemente sind Medium der Heiligkeit und können dies offenbar deshalb sein, weil „der heilige Mensch“ sie „heilig macht“. In #108 ist es der Empfänger der sakramentalen Rituale, der die Elemente für sich heilig macht, indem er sie gebraucht.²⁷⁴ Diese

²⁶⁹ NHC II 66,4–6 (Schenke 40; Übers. 41).

²⁷⁰ Anders freilich #123a (NHC II p. 130,29; Schenke 72), wo gefordert wird „das Fleisch zu vernichten (ετακο πιτcapz)“.

²⁷¹ NHC II p. 58,5–10 (Schenke 26).

²⁷² Vgl. Koschorke, Namen, S. 313: „wo die leibliche Existenz des Menschen undualistisch gesehen ist, steht deutlich die Sakramentstheologie im Hintergrund.“ Zu #108 bemerkt Koschorke, ebd., S.314, dass der Verfasser des EvPhil „sich von der sakramentalen Praxis her (...) zu einem neuen Verständnis der Leiblichkeit genötigt sah...“.

²⁷³ Vgl. Wehr, Arznei, S. 299 zu #108: „Vermutlich wendet sich der Verfasser des EvPhil gegen eine bestimmte Gruppe von Gnostikern, denen es unerträglich erscheint, daß mit dem Genuss irdisch-materieller Speise Heilswirkungen verbunden sind, ja daß man durch sie sogar seinen Leib reinigt.“ Siehe dazu auch ebd., Anm. 93 (S. 299–300).

²⁷⁴ Vgl. Buckley/Good, Sacramental Language, S. 5 zu #108: „transformation of the elements through reception“.

Heiligung darf sicherlich nicht als ‘priesterliche’ Handlung verstanden werden, und unmittelbar ist aus #108 nichts für das Problem des gnostischen Amtsträgers abzuleiten.²⁷⁵ Dennoch wird in #108 ausdrücklich die Fähigkeit des Gnostikers vorausgesetzt, „heilig“ zu machen. In #100 hatte sich die Verwendung von Gebeten bei der Eucharistie angedeutet, welche den Heiligen Geist in den Kelch bringen.²⁷⁶ Die Heiligung der Elemente schloss also vermutlich auch in der Gemeinde des Philippusevangelisten die Öffentlichkeit durch das laut gesprochene Gebet ein. Allzu fern ist dem EvPhil die kirchliche Lösung also nicht, nach welcher Bischof und Presbyter einen besonderen Geist besitzen, der sie zur Darbringung der Gaben befähigt.²⁷⁷

Die gnostischen Adressaten bedürfen ganz offensichtlich keines Vorstehers der sakramentalen Rituale. Es ist aus #108 aber ebenso festzuhalten, dass Heiligkeit und Reinheit einerseits zwar im „heiligen Menschen“ vorausgestzt wird, andererseits aber—zumindest für den Bereich des „Leibes“—erst durch die sakramentalen Rituale hergestellt wird. Die Rituale vermitteln Heiligkeit. Wie das Beispiel Markus’ des Magiers und seiner Eucharistie zeigt, scheinen gnostische Lehrer gegenüber einem pneumatisch minderbegabten oder noch nicht vollständig erweckten Sympathisantenkreis gelegentlich die Rolle des Heilsvermittlers eingenommen zu haben. Bevor nun abschließend gefragt wird, ob die Anwesenheit gnostischer Lehrer vom Schlage eines Markus in der Gemeinde des Philippusevangelisten grundsätzlich vorstellbar wäre, ist es im Anschluss an die Interpretation von #108 sinnvoll, den Hintergrund der Fragestellung zu umreißen.

3.5.2. Exkurs VIII: Gnostische Priester?

Wie die Sakamente sind auch Ämter ein Fremdkörper in gnostischen Gruppen. Einer häufig zitierten Stelle bei Tertullian zufolge, scheint es für die Gnostiker keine Unterscheidung von Laien und Klerus zu geben.²⁷⁸ In der Literatur kann der „antiinstitutionelle Affekt der Gno-

²⁷⁵ Vgl. Sevrin, Pratique et doctrine, S. 1389.

²⁷⁶ Vielleicht denkt Tripp, Sacramental System, S. 258 ebenfalls an #100, wenn er zu #108 schreibt: „Section 108 leads one to suspect that each communicant may have said his/her own ‘words of administration’, or even a personal consecratory *eucharistia*.“

²⁷⁷ Siehe oben 3.4.2. (Exkurs VII), Anm. 165.

²⁷⁸ Vgl. Tert., Praescr. 41,8 (Refoulé 222,20–22): *Itaque alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus qui cras lector; hodie presbyter qui cras laicus.* Nam et laicis sacerdotalia munera iniungunt. Vgl. 41,3 (221,7–9); dazu Koschorke, Gemeindeord-

sis²⁷⁹ zum hervorstechenden Unterscheidungsmerkmal stilisiert werden. Gnosis und „Kirche“ werden als einander ausschließende Strukturen gegeneinander gestellt.²⁸⁰

K. Koschorke hat die gnostische Polemik gegen das kirchliche Amt ausgehend von der „Apokalypse des Petrus“ (NHC VII 3) untersucht, deren Autor über „die, die sich selbst Bischof nennen—und auch Diakone“ urteilt, sie seien „Kanäle ohne Wasser“.²⁸¹ Koschorke beobachtet aber auch, dass insgesamt in gnostischen Texten deutliche Polemik gegen das kirchliche Amt erstaunlich selten ist. Es finden sich bei den Häresiologen im Gegenteil sogar Zeugnisse für gnostische Häretiker in den Reihen der kirchlichen Amtsträger.²⁸² Dort, wo Gnostiker elitäre Zirkel innerhalb der mehrheitskirchlichen Ortsgemeinden bilden, „haben sie offensichtlich an der vorgegebenen Gemeindestruktur partizipiert“ und auch, wenn sie eigene Strukturen ausbildeten, orientierten sich diese wohl an denen des kirchlichen Umfelds.²⁸³ Koschorke kommt daher zu dem Ergebnis, dass man „nicht von einem Gegensatz der Gnostiker gegen das kirchliche Amt als solches reden“ kann. „Ihre Einstellung zu der Verfassung der Gemeinschaft, in der sie leben, ist eher als *Desinteresse* zu kennzeichnen. Dies gilt sowohl dort, wo sie noch der christlichen Gesamtgemeinde angehören, wie auch dort, wo sie sich in eigenen Gemeinschaften organisieren.“²⁸⁴ Die „entscheidende Kritik der Gnostiker“ richtet sich „gegen den *Geltungsanspruch* des kirchlichen Amtes“,

nung, S. 50, Anm. 96; vgl. Anm. 95. Nach Koschorke, Polemik, S. 68 ist *De praescr.* 41 gegen Gnostiker gerichtet; auch nach Kraft, Gemeinschaftsleben, S. 179 (vgl. Anm. 1, S. 218) spricht Tertullian „wahrscheinlich von Valentinianern“.

²⁷⁹ Geyer, Gnostiker, S. 53. Vgl. Green, Sociological Themes, S. 176: „the experience of *gnosis* is by definition anti-institutional“.

²⁸⁰ Vgl. Rudolph, *Gnosis*, S. 230: „Es fehlt natürlicherweise eine einheitliche Leitung; insofern gibt es keine gnostische ‘Kirche’.“ Dagegen stellt Dassmann, *Gnosis*; S. 286 heraus, dass es auch „organisierte gnostische Gemeinschaften gegeben haben muß, die auch untereinander Kontakt hielten und einen kirchenähnlichen Charakter besessen haben können.“

²⁸¹ NHC VII p. 79,22–31 (Brashler 238; Übers. Havelaar 598), vgl. Koschorke, Polemik, S. 64–67; zu dieser Stelle auch ders., *Gemeindeordnung*, S. 57: „Das eindrücklichste Beispiel gnostischer Polemik gegen kirchliche Amtsträger“. Ebenso Baum, *Jesus*, S. 72–73.

²⁸² Belege bei Koschorke, Polemik, S. 67–68; ders., *Gemeindeordnung*, S. 48. Er verweist (Polemik) auch auf Bauer, *Rechtgläubigkeit*, S. 77 (vgl. 97,106), der einen wohl gnostischen „Bischof“ in Philippi zur Zeit des Polykarp vermutet; Bauer scheint hier tatsächlich an einen häretischen Monepiskopos zu denken, was nicht wahrscheinlich ist.

²⁸³ Koschorke, *Gemeindeordnung*, S. 48–49 mit Belegen in Anm. 92.

²⁸⁴ Koschorke, Polemik, S. 68. Vgl. auch Pokorný, *Gnostische Soteriologie*, S. 161.

gegen den Anspruch nämlich, „Mittler“ zwischen Gott und Gemeinde zu sein.²⁸⁵ So weist auch der Autor der oben zitierten „Apokalypse des Petrus“ diesen Anspruch zurück, wenn er Bischof und Diakonen vorwirft, sie handelten, „als ob sie ihre Autorität von Gott empfangen hätten“.²⁸⁶

Dem Anspruch der kirchlichen Amtsträger können die Gnostiker fallweise eine eigene Ordnung der Gnaden Gaben entgegensetzen, die an paulinische Gemeindestrukturen erinnert.²⁸⁷ Eine solche „gnostische Gemeindeordnung“²⁸⁸ bietet die Schrift „die Interpretation der Gnosis“ (**ΘΕΡΜΗΝΕΙΑ ΠΤΤΓΝΩΣCΙC**) aus NHC XI (= Inter). Das relativ gut erhaltene letzte Drittel dieser Schrift, deren griechisches Original vielleicht

²⁸⁵ Ders., Gemeindeordnung, S. 54; vgl. ders., Polemik, S. 69. Als Belege für den kirchlichen Anspruch verweist Koschorke (Polemik, S. 68) u. a. auf Ign., Magn. 4 mit Smyrn. 5,2; 6,1: Ignatius' Gegner erkennen zwar den Bischof an, tun aber alles ohne ihn; Smyrn. 8,1,2 ist hier anzufügen: nur die Eucharistie des Bischofs ist βέβαια εὐχαριστία und nur dort, wo der Bischof ist, kann die wahre Gemeinde der καθολική ἐκκλησία sein. Für die gnostische Position zitiert Koschorke EpJac in NHC I p. 2,28–33 (Williams 30), wo „der Erlöser“ den Jüngern erklärt: „Wahrlich, ich sage euch: Niemand wird jemals in das Reich der Himmel eingehen, wenn ich es ihm befehle, sondern (ihr werdet eingehen), weil ihr erfüllt seid“ (Übers. Hartenstein/Plisch 19). Erlösung geschieht also nicht durch autoritative Vermittlung, sondern durch individuelle Erkenntnis. Im TractTrip in NHC I p. 118,28–119,8 (Attridge/Pagels 306): die Pneumatiker erkennen den Erlöser sofort von sich aus, die Psychiker müssen durch eine (äußere) Stimme (神) belehrt werden; vgl. dazu Perkins, Identification, S. 175; Koschorke, Gemeindeordnung, S. 51–52. Zu weiteren Belegen vgl. Koschorke, Polemik, S. 68–69.

²⁸⁶ NHC VII p. 79,26–27 (Brashler 238; Übers. Havelaar 598). Die Distanz zu den aus der Gemeinde durch Wahl bestellten Amtsträgern der Kirche steht möglicherweise in Verbindung zur gnostischen Ablehnung jeglicher politisch legitimierter Autorität, die Kippenberg, Soziologische Verortung, S. 219–221 aus der gnostischen Terminologie, insbesondere der negativen Zeichnung der „Herrschenden“ (Archonten) ableitet; ebd.; S. 221: „das grosse Thema der Gnosis (ist) die Freiheit von der Herrschaft“; vgl. Rudolph, Intellektuelle, S. 101–102.

²⁸⁷ Vgl. Rudolph, Gnosis, S. 231: „Eine hierarchische Ämterstruktur war den Gnostikern weithin fremd, ja im Grunde zuwider, da sie eher einem charismatischen Gemeindeverständnis zuneigten.“

²⁸⁸ Diese Bezeichnung ist von Koschorke geprägt (so der Titel seines Aufsatzes von 1979: „Eine neugefundene gnostische Gemeindeordnung“) und nicht im engeren Sinne als literarische Gattung gemeint (zur Begründung vgl. ebd., S. 32–33). Plisch II 737 hält diesen Terminus für „inhaltlich durchaus zutreffend“. Ebenfalls zustimmend Böhlig, Bedeutung, S. 178. Tite, Exploration, S. 280–289, beschreibt das Genre des Textes als Paränese. Neuerdings wird der Text versuchsweise als „Homilie“ bezeichnet (vgl. Plisch II 737). Anders Emmel, Exploring the Pathway, S.261–263.273–274, der darauf hinweist, dass Inter nicht an eine Mehrheit gerichtet sei, sondern an eine männliche Einzelperson (ebd., S. 263–264); Emmel, ebd., S. 265–266, geht davon aus, dass Inter besser als eine Art „Lehrbrief“ zu beschreiben ist, dessen Adressat vermutlich im verlorenen Textanfang genannt worden sei (ebd., S. 267).

aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts stammt,²⁸⁹ scheint auf einen Gemeindekonflikt zu antworten, der aus der Konkurrenz spirituell begabter mit spirituell minderbegabten Christen entstanden ist. Nach Ansicht des Autors ist es der „Neid“ ($\phi\theta\omega\nu\omega\zeta$), der die Gemeinde spaltet. Der mehrfach in diesem Text beklagte Neid ist vor allem der Neid der Minderbegabten auf die Begabten. Nur gelegentlich scheint am Rande auch der Neid der Pneumatiker, die ihre Gaben den anderen vorenthalten, einbezogen zu werden.²⁹⁰

²⁸⁹ Zur Datierung vgl. Koschorke, Gemeindeordnung, S. 31–32, der sogar an die „Mitte des 2. Jahrhunderts“ denkt (in der neueren englischen Bearbeitung seines Aufsatzes, Gnostic Instructions, thematisiert Koschorke die Datierungsfrage nicht mehr); Koschorkes Datierungsvorschlag aufgrund der „vorausgesetzten Gemeindeverhältnisse (Gnostiker als führender Teil einer christlichen Gesamtgemeinde)“ stimmt Plisch grundsätzlich zu (Plisch I, S. 3 und Plisch II, S. 736).

²⁹⁰ Der Neid der Minderbegabten ist im Text ausdrücklich thematisiert; Koschorke, Gemeindeordnung, S. 35 (ders., Gnostic Instructions, S. 759) zitiert NHC XI p. 15,35–38; 16,31–33 und 18,28–32.38–39 (Plisch I 36.38.42); vgl. auch Emmel, Exploring the Pathway, S. 272. Der ‘Neid der Pneumatiker’ ist allerdings durch die von Koschorke, Gemeindeordnung, S. 34 (ders., Gnostic Instructions, S. 759) hierzu zitierten Stellen nicht zu belegen. In p. 17,25–28 (Plisch I 40; Übers. 41 = Plisch II 745) geht es nach Koschorke um „Pneumatiker, die andere Gemeindemitglieder als ‘unwissen’ einstufen“. Die kritische Frage: „Woher weißt du [ob nicht du] es bist, der unwissen ist über seine Brüder?“ scheint allerdings immer noch an den einfachen Christen gerichtet zu sein, der p. 16,34–35 (Plisch I 38.39; = II 744) seinen Mangel an Redegabe beklagt; so versteht auch Plisch I, S. 140–141 die Stelle. Der zweite von Koschorke herangezogene Beleg ist p. 16,24–25 (Plisch I 38; Übers. 39 = II 744), aus dem hervorgehen soll, dass die Pneumatiker die Anderen „als ‘Fremde’ betrachten“. $\alpha\lambda\lambda\sigma\tau\rho\iota\omega\zeta$ bezieht sich Plisch zufolge jedoch nicht auf Personen, sondern auf die Gaben der Pneumatiker, um die die einfachen Christen sie beneiden. Der Verfasser von Inter ermahnt hier den Einfachen, er solle „die Gnade“ ($\pi\epsilon\gamma\mu\alpha\zeta$) des Pneumatikers nicht „als etwas... Fremdes“ ansehen. Trotz allem scheint mir Koschorke Recht zu haben, dass sich die Mahnungen des Verfassers von Inter wenigstens implizit auch an die Adresse der Pneumatiker richten. Wenn beispielsweise betont wird, dass der eigentliche Geber „das Haupt“, Christus ist, kann sich das durchaus „an die Adresse jenes Pneumatikers“ richten, „der anderen Anteil an seiner Gabe verweigert“ (Koschorke, Gemeindeordnung, S. 39, mit Anmm. 37.38); vgl. dazu Plisch I, S. 141: „die Betonung des Geschenkcharakters sagt aber auch, daß Gaben kein Verdienst sind, dessen sich eine/r rühmen dürfte“. Gleiches gilt für die von Koschorke, ebd., S. 40 beobachtete „Betonung... wechselseitiger Teilhabe“. Schließlich ruft auch der Rekurs auf die „Demut“ ($\overline{\phi}\overline{\theta}\overline{\epsilon}\iota\omega$; p. 10,28; Plisch I 26) und „auf das Vorbild des Logos, der als ‘Haupt’ seinen Gliedern ‘ohne Mißgunst’ gibt“ (p. 17,35–38; Plisch I 40) die Pneumatiker in die Verantwortung; vgl. Plisch I, S. 141: „Das Beispiel des $\lambda\omega\gamma\zeta$, der seine Geschenke, ohne mißgünstig zu sein, verteilt, eignete sich eher als Mahnung zum Teilen an die mit Geistesgaben reichlich Verschienenen“. Zur „Neidlosigkeit des Erlösers vgl. auch den Schluss von Rhee (NHC I p. 49,37–50,3; Übers. Schenke 52): „Das was ich aus der Neidlosigkeit ($\varphi\pi\pi\tau\alpha\tau\bar{\rho} \phi\theta\omega\nu\omega\zeta$) meines Herrn Jesus Christus empfangen habe, [habe ich] dir und deinen Brüdern, meinen Kindern, mitgeteilt,...“ Kritik an den Pneumabegabten stellt Rhee an den Anfang (NHC I p. 43,24–44,3; Peel 148); vgl. dazu Strutwolf, Retractatio gnostica, S. 57.“

Die Situation, mit der sich der Verfasser von Inter konfrontiert sieht, ist derjenigen, die ich im Hintergrund des EvPhil vermute, zumindest in einem Punkt ähnlich: Die Gemeinde droht an der Herausbildung einer Elite zu zerbrechen. Allerdings nimmt der Prediger aus Inter nicht die Pneumatiker ins Visier, wie der Philippusevangelist es tut, sondern richtet sich hauptsächlich an die einfachen Christen.²⁹¹ Sie erinnert er an das paulinische Bild vom Leib und warnt sie, dass die Glieder sterben werden, wenn sie sich vom Leib trennen. Der Tod droht denjenigen, die mit ihrer Position im Leib unzufrieden sind und diese verändern wollen.²⁹² Entscheidend für die Frage nach einer gnostischen ‘Hierarchie’ ist, dass die unzufriedenen Gemeindglieder in Inter nicht damit getröstet werden, dass doch alle Glieder des Leibes dieselbe Wichtigkeit und Würde haben, wie Paulus dies 1 Kor 12,21–23 tut.²⁹³ Koschorke hat zu Recht herausgestellt, dass der Verfasser von Inter, anders als Paulus, durchaus die Rangunterschiede betont.²⁹⁴

²⁹¹ Die Konfliktparteien sind vermutlich, wie Koschorke, Gemeindeordnung, S. 43–45 ausführt, gnostische und gemeine Christen „innerhalb einer Gesamtgemeinde“ (S. 44). Pagels, Demiurg, S. 316 will in p. 9,20.37 und p. 15,16–23 (Plisch I 24.36) gnostische Polemik gegen die kirchliche Hierarchie erkennen. Sie scheint ein fortgeschrittenes Stadium der ‘Auseinandersetzung’ von Gnosis und ‘Kirche’ vorauszusetzen. Das ist m. E. im Blick auf die Gesamtlage von Inter nicht wahrscheinlich. Anders beschreibt auch Tite die Situation für Inter: als Konfliktparteien benennt auch er eine ‘pneumatische’ Elite einerseits und eine ‘psychische’ Mehrheitskirche anderseits; allerdings habe der Verfasser Pneumatiker im Blick, die zur Mehrheitskirche abzufallen drohen (Exploration, S. 288–289.295–296).

²⁹² NHC XI p. 17,13–14 (Plisch I 40; Übers. Plisch II 744–745). Vgl. dazu den Kommentar Plisch I, S. 140: es kann „sich bei den Gliedern, die sich selbst töten, nur um solche handeln, die eine bestimmte ihnen nicht zukommende Gliedschaft anstreben“.

²⁹³ Lampe, Das korinthische Herrenmahl, S. 189 geht von einem einheitlichen Gottesdienst mit den Bestandteilen Mahl und anschließendes christliches Symposium in Korinth aus und wertet die in 1 Kor 14,27.30–31 vorausgesetzte Unordnung als Indiz dafür, dass „in Korinth niemand die christliche Zusammenkunft“ geleitet habe. „Die pneumatokratische Gemeinde als ganze ist für das Geschehen verantwortlich (14,26ff). Es gibt keinen einzelnen Vorsteher, sondern nur leitende Akte (κυβερνήσεις 12,8), die von mehreren, vermutlich vor allem von den Propheten, Lehrern und sozial höher Stehenden... ausgeführt werden.“

²⁹⁴ Vgl. Koschorke, Gemeindeordnung, S. 41.44; ders. Gnostic Instructions, S. 760. Auch Paulus kann freilich die Unterschiedenheit der Glieder herausstellen, so in Röm 12,4–8, er lässt die Frage des Ranges aber unbeantwortet; vgl. Hübner, Anfänge, S. 51: „Es gibt unter diesen Charismen bedeutendere und unbedeutendere (...) ein gewissermaßen amtlich bestimmtes Verhältnis dieser Charismen untereinander gibt es nicht. Sie alle haben grundsätzlich denselben Rang vom Geist Gottes zugewiesener Gaben zum Nutzen aller.“

Klage nicht dein Haupt an, daß es dich nicht zum Auge bestimmt hat, sondern daß es dich zum Finger bestimmt hat! Sei auch nicht neidisch dem gegenüber, der jeweils bestimmt ist zum Auge oder zur Hand oder zum Fuß! Danke aber dafür, daß du nicht außerhalb des Leibes existierst, sondern dasselbe Haupt hast, um dessentwillen das Auge existiert und die Hand und der Fuß und die übrigen Teile.²⁹⁵

Das Gefälle zwischen dem Sinnesorgan Auge in der Mitte des Kopfes und dem peripheren mechanischen Finger ist deutlich. Eigentlich hätte, wie Plisch bemerkt, schon der Kontrast von Auge und Hand gereicht, aber der Verfasser sieht sich offenbar zu massiveren Bildern veranlasst. Wer eine untergeordnete Stellung hat, soll froh sein, dass er nicht „außerhalb des Leibes“ ist. Plisch kommt zu dem Urteil, der Verfasser sei „ein wenig übers Ziel hinausgeschossen, denn der Ton ist nicht mehr vermittelnd, sondern nur noch autoritär“.²⁹⁶ Es gibt, so scheint es, in der Gemeinde von Inter Personen, die aufgrund ihrer Begabung zu Prophetie, (geistgewirkter) Rede oder Lehre²⁹⁷ Ansehen und vielleicht eine gewisse Machtposition als „Auge“ des Leibes innehaben. Wer diese Position neidisch bestreitet, stört die „Harmonie“ (*θαρμονία*) und „Gleichgestimmtheit“ (*τεγμηφωνία*) in der Gemeinde.²⁹⁸ Die Diktion geht beinahe in die Richtung von Ignatius' Werben für die Position des Bischofs, der die Gemeindeeinheit übrigens mit ähnlich ‘musikalischen’ Bildern beschwört.²⁹⁹ Wer den Bischof in Frage stellt, ist Ignatius zufolge außerhalb des „Altarraums“ (*θυσιαστήριον*), so wie der meuternde Finger in Inter außerhalb des Leibes ist.³⁰⁰

²⁹⁵ NHC XI p. 18,28–38 (Plisch I 42; Übers. 43 = Plisch II 745). Vgl. dazu den Kommentar Plisch I, S. 143–144.

²⁹⁶ Vgl. Plisch I, S. 144. Die folgende p. 19,27–37 enthält jedoch wieder Aussagen über die Verbundenheit der „Wurzeln“, die „vermittelnd und versöhnlich“ (Plisch I, S. 152) wirken. Auch der Verfasser des 1 Clem. mahnt die korinthischen Rebellen, die sich gegen ihre Presbyter gestellt haben, sie sollten sich unterordnen, weil es für sie gut sei, zwar „Kleine“ (*μικρούς*), aber „Dazugerechnete“ (*ἐλλογίμους*) in der Herde Christi zu sein (57,2). In 37,5 werden Kopf und Fuß als Beispiel der Unterordnung genannt, nachdem zuvor (37,1–5) an die Ordnung des Militärs erinnert wurde.

²⁹⁷ Diese Gaben werden mehr oder weniger deutlich genannt; vgl. Koschorke, Gemeindeordnung, S. 35–39 mit Einzelbelegen.

²⁹⁸ NHC XI p. 18,23.25 (Plisch I 42.43). Plisch I, S. 143 bemerkt die „musikalische Bildebene“.

²⁹⁹ Ein Inter vergleichbares musikalisches Bild verwendet Ign. Eph. 4,1 für die Gemeinde, die „in Einmütigkeit zusammenklingend“ (*σύμφωνοι ὄντες ἐν ομονοίᾳ*) zu Bischof und Presbytern steht, die selbst wiederum wie „Zither“ und „Saiten“ verbunden sind; vgl. Ign. Philad. 1,2.

³⁰⁰ Vgl. Ign. Eph. 5,2; Magn. 7,1,2; Trall. 7,2; Philad. 4. Die den Ignatianen zugrundeliegende Gemeindesituation scheint derjenigen im Hintergrund von Inter nicht

Mit M. Weber könnte man von einer „charismatischen“ Leitung der gnostischen Zirkel sprechen, insofern die prophetischen Lehrerpersönlichkeiten in ihrer Mitte aufgrund ihrer eigenen ‘Ausstrahlung’, ihrer besonderen ‘Gaben’ oder ihrer persönlichen Offenbarung Autorität beanspruchten.³⁰¹ Welche Form eine solche „charismatische“ Leitung annehmen kann, zeigt Markus, der als Repräsentant des Erlösers durch magische Sakramente seiner „Gemeinde“ Heil spendet: Markus—der „Mystagoge“,³⁰² Markus—„the classic charismatic leader in the Webe-

unähnlich. Es ist mehrfach beobachtet worden, dass Ignatius in einer Krisensituation der Gemeinde die unbeschränkte Autorität des Ortsbischofs einfordert; vgl. Schoedel, Briefe, S. 59; in den Briefen zeige sich, „daß die Situation noch nicht ganz gefestigt war...; wahrscheinlich betonte Ignatius die bischöfliche Autorität stärker als andere“; vgl. S. 60. Hübner, Anfänge, S. 75.78, weist darauf hin, dass man sich eine starke Motivation im Hintergrund der Ignatianen vorstellen müsse, um den Prozess plausibel werden zu lassen, „in dem ein einzelner Presbyter sich unbestritten an die Spitze seiner Kollegen stellen konnte, ohne daß wir irgendwo etwas von einer Rebellion der auf eine tiefere Rangstufe Versetzten hören.“ Die oben aus Inter, p. 18,28–32 zitierte scharfe Abfuhr des Fingers, der Auge sein will, wertet Plisch I, S. 144 ähnlich: Dies lässt „vielleicht etwas von der Härte des tatsächlichen Konflikts in der Trägergemeinde des Verfassers ahnen, möglicherweise ist die Zurschaustellung geistiger Stärke auch ein Indiz für die Schwäche der realen Machtposition des Verfassers und seiner Gruppe innerhalb der Gemeinde.“ Ein Vergleich der Ignatianen mit Inter wäre lohnend, da Inter möglicherweise aus der anderen Perspektive denselben Konflikt von Gnosis und Kirche beleuchtet, der auch die Ignatianen prägt.

³⁰¹ Vgl. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, S. 246.654–655; zur charismatischen Qualität der „Propheten“ und „Zauberer“ vgl. ebd., S. 260.268–269 („Priester“ vs. „Prophet“ und „Zauberer“), S. 268 zum Charisma des „Propheten“. Kraft, Gemeinschaftsleben, S. 129 benennt als ein Charakteristikum gnostischer Zirkel „die Gründung der Autorität auf der Persönlichkeit, nicht auf dem Amt, wie in der Kirche“; vgl. Rudolph, Gnosis, S. 230: „An ihrer Spitze standen zunächst die Gründer, denen z. T. charismatisch-prophetischer Charakter nachgesagt wurde...“. Auch Kippenberg, Gnostiker zweiten Ranges, S. 129 betont, dass das Konzept von Autorität in den gnostischen Zirkeln ein grundsätzlich anderes ist als das des kirchlichen Amtes: „Der Gnostiker erlangte seine Autorität nicht durch ein Amt, das ihm gegeben wurde, sondern durch persönliche Leistung—eine Leistung, die die alltäglichen Zwänge der Welt aufbrach.“

³⁰² Nach Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, S. 272–273 dürfte Markus zum Typos des „Mystagogen“ gehören. Der Mystagoge „praktiziert Sakramente, d. h. magische Handlungen, welche Heilsgüter verbürgen“, insofern kann er mittelbar als „Erlöser“ angesprochen werden (S. 277). „Der Mystagoge spendet magisches Heil,...“ Vom „bloßen Zauberer“ unterscheidet sich der Mystagoge nach Weber, ebd., S. 276 durch die „Gemeinde“, die allerdings „meist im Zustand einer nach außen nicht geschlossenen und in ihrem Bestand wechselnden Vergemeinschaftung“ verharrt. Weber, ebd., S. 273 scheint den Mystagogen als Typos auf halbem Wege zwischen „Zauberer“ und „Prophet“ einzuordnen. Ubrigens bezeichnet auch Iren., haer. I 21,1 die gnostischen Lehrer als „Mystagogen: ὄσοι γάρ εἰσι ταύτης τῆς γνώμης μυσταγγωί (Rousseau 294,7–8; 295,860–861). In haer. I 23,4 (318,81) spricht Irenäus von „mystici sacerdotes“.

rian sense“.³⁰³ Als vermutlich exklusiver Garant des Heils kann Markus der Magier ebenfalls an einen Bischof ignatianischer Art denken lassen. Wie der Bischof ist Markus Vorsteher der Heil vermittelnden kultischen Mahlversammlung, insofern er durch seinen Kelch mit dem Blut der Charis verbindet.³⁰⁴ In der Refutatio des Hippolyt ist tatsächlich von „Bischöfen“ der Markosier die Rede, welche ihre Schüler an sich binden, indem sie für sich beanspruchen, die zur Erlösung nötigen Ritualhandlungen vollziehen zu können.³⁰⁵ N. Förster folgert aus dieser Stelle, die Markosier hätten zur „Zeit des Hippolyt von Rom... eine selbstständige Gemeinde“ gebildet: „Die Gnostiker hatten einen eigenen Bischof und existierten als Organisation neben der Großkirche.“³⁰⁶ Das ist denkbar, aber vielleicht ist es auch gar nicht nötig, von einer ausgebildeten ‘Gegenkirche’ auszugehen, und die Notiz der Refutatio bezeugt lediglich die Nähe des gnostischen Magiers zum priesterlichen Habitus des großkirchlichen Bischofs.³⁰⁷ Diese Nähe und Verwechslungsgefahr motiviert möglicherweise auch die Warnung des Irenäus vor Häretikern, „die von vielen Leuten für Presbyter gehalten werden“.³⁰⁸

Koschorke Beobachtung eines gnostischen Desinteresses dem Amt gegenüber bedarf einer Ergänzung. Einige der gnostischen Gruppen konnten nur deshalb den Anspruch kirchlicher Amtsträger gelassen zurückweisen, weil sie in ihren eigenen Reihen Mystagogen mit denselben Fähigkeiten hatten. Der gnostische Lehrer Markus beansprucht für sich die Kompetenz, Heilsmittler zu sein. Das ist im Rahmen des gnostischen Konzepts der Erlösung nicht erstaunlich. Im Gegenteil bedarf das gnostische Konzept keiner Korrektur, um die Funktion eines

³⁰³ Green, Ritual, S. 123. Vgl. Thomassen, Spiritual Seed, S. 499.

³⁰⁴ Vgl. Reiling, Marcus Gnosticus, S. 166: „he (sc. Markus. HS) acts as chief celebrant“.

³⁰⁵ Hipp., haer. VI 41,5 (Marcovich 258,16–259,22).

³⁰⁶ Vgl. Förster, Marcus Magus, S. 138; hierzu kritisch Thomassen, Spiritual Seed, S. 500, Anm. 35.

³⁰⁷ Was die religiöse Unterweisung angeht, so wirft Tertullian einem valentinianischen Lehrer vor, er habe „ex pontificali sua auctoritate“ urteilen wollen. (Tert., Val. 37,1; Kroymann 778,25); vgl. Kraft, Gemeinschaftsleben, S. 179. Koschorke, Gemeindeordnung, S. 50, Anm. 95 hält dies lediglich für Polemik des Tertullian. Aber auch hier gilt, was oben zur Notiz in Hipp., haer. VI 41,5 gesagt wurde: Die valentinianischen Lehrer müssen durch ein entsprechendes Auftreten Anlass zu dieser Polemik gegeben haben.

³⁰⁸ Iren., haer. IV 26,3 (Rousseau 720,62–66; Übers. Brox 209); vgl. Koschorke, Gemeindeordnung, S. 48, der weitere Belege für Gnostiker in kirchlichen Positionen anführt.

irdischen Heilsmittlers im Zentrum eines um ihn gescharten Kreises zu begründen.

M. Weber hat auf einen grundsätzlichen Zusammenhang zwischen bestimmten Formen der Erlösungsreligiosität, in deren Zentrum ein außerweltlicher Erlöser steht, und der Einrichtung menschlicher Heilsmittler innerhalb der religiösen Gemeinschaften hingewiesen.³⁰⁹ Insofern die christliche Gnosis Teil an der christlichen Erlösungsvorstellung hat, gehört die menschliche Heilsmittlerschaft auch zur Struktur gnostischer Zirkel. Der vollkommene Pneumatiker ist zwar, wie oben bereits erläutert worden war, nicht oder nicht mehr auf Gemeinschaft mit anderen angewiesen,³¹⁰ dennoch zeigen gnostische Zirkel von der Art des Markuskreises eine Schichtung in Christen verschiedener Niveaus. Die valentinianische Unterscheidung von Pneumatikern, Psychikern und Hylikern ist nicht einfach in der Weise zu verstehen, dass es sich um radikal determinierende Erbanlagen handelt, die keinerlei Entwicklungsmöglichkeit zulassen.³¹¹ Es gibt den erweckten pneumatischen Lehrer, der seinen Anhängern verspricht, sie ebenfalls zur Erweckung zu führen.³¹² In den Positionen von „Spender und Empfänger“ liegt entsprechend der oben, 3.1., zitierten Einsicht H. Krafts der Keim

³⁰⁹ Vgl. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, S. 338–339.

³¹⁰ Siehe oben 3.1. Vgl. Green, Power and knowledge, S. 228–229; Green sieht den gnostischen Individualismus mit Pagels im symbolischen Verständnis der Auferstehung zum Ausdruck gebracht. Die Lehre von der leiblichen Auferstehung Jesu habe dazu gedient, eine historische Kette der Auferstehungszeugen und ihrer Nachfolger zu legitimieren. Demgegenüber habe das gnostische Christentum auf dem unmittelbaren Zugang jedes Einzelnen jederzeit zur Auferstehung bestanden: „The risen Christ continues to reveal himself to certain disciples,... In Gnostic Christian tradition, individuals were able to see Christ spiritually“ (S. 229). Vgl. Pagels, Versuchung, S. 49–51.

³¹¹ Siehe oben 1.3.3. (Exkurs I).

³¹² Vgl. Kippenberg, Gnostiker zweiten Ranges, S. 131: „Die Valentinianer haben offensichtlich die Möglichkeit eingeräumt, daß Psychiker sich der Leitung von Pneumatikern anvertrauen.“ Zu gnostischen Gemeinschaften aus kleinen Zirkeln von Gläubigen um Pneumatiker herum vgl. auch Kippenberg, Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen, S. 391–392. Ähnlich Ulrich, Christentum I, S. 289. Pagels, Demiurg, S. 317–318 leitet aus der Notiz des Irenäus (*haer.* I 13,4; Rousseau 198,77–80; 199,70–74), derzu folge die Markusanhänger durch Losentscheid bestimmt hätten, wer weissagen soll, ab: „The Valentinians refuse to rank their members in superior and inferior ‘orders’ within a hierarchy of spiritual authority. Instead, they follow the principle of strict equality in the drawing;...“ Pagels ist insofern zuzustimmen, als es tatsächlich keine Hinweise auf eine ‘Hierarchie’ von Autoritätsstufen gibt; zumindest Markus aber ist eine spirituelle Autorität, welche deutlich über den anderen steht. Aus der von Pagels zitierten Stelle geht auch hervor, dass Markus „befiehlt“ (*Μάρκος μὲν κελεύει*). Es ist denkbar, dass auch Schüler des Markus eine solche Autorität innerhalb des um sie gescharten Zirkels innehatten.

gnostischer Gemeindebildung: „Gnosis wird gespendet und empfangen; sie bedarf der Mitteilung. Mit dieser Eigenschaft, die zu ihrem Wesen gehört, setzt sie von vornehmerein die Gemeinschaft von Spender und Empfänger unter einander.“³¹³

Zwar ist der gnostische Vollkommene, der Pneumatiker, aufgrund seiner außerweltlichen Natur schon immer gerettet, gleichzeitig ist er aber an dieser Rettung aktiv beteiligt. Auch der Pneumatiker muss in dieser Welt erst zur Erkenntnis der Wahrheit „kommen“. Anders ist die in gnostischen Texten so oft begegnende Aufforderung zu rastlosem Suchen nicht verständlich.³¹⁴ Das Suchen ist zwar ein Beitrag den nur jeder Einzelne leisten kann, aber er kann dies offenbar erst dann, wenn er zum Suchen gebracht wurde. In der Praxis bedarf auch der Gnostiker eines Anstoßes von außen, damit er sich von der Welt abwendet, an seine Herkunft denkt und zu suchen beginnt. Ein in gnostischen Texten verbreitetes Bild beschreibt den irdischen Zustand als Schlaf, aus dem der Pneumatiker aus eigener Kraft nicht erwachen kann. Der gnostische Erlöser rettet ihn daher, indem er „den Ruf“ in die widergöttliche Welt trägt und so aus dem weltverfallenen Schlaf erweckt.³¹⁵

Mit seiner Erweckung ist für den Gnostiker die eschatologische Erfüllung bereits angebrochen, er ist bereits auferstanden. Der erweckte

³¹³ Kraft, Gemeinschaftsleben, S. 3.

³¹⁴ Vgl. Williams, Rethinking, S. 201: „The language about ‘seeking and finding’ that recurs among the Nag Hammadi texts and related sources betrays a perception of the process of conversion and salvation characterized by a dynamic quality and a distinct element of conditionality.“ Zur Gnosis als rastloses Suchen vgl. Koschorke, Suchen und Finden, S. 51–58; die Gnostiker verstehen sich selbst als „die Suchenden“ (ebd., S. 54–56). Die Häresiologen machen demgegenüber den Gnostikern in ihren Augen ergebnisloses Suchen zum Vorwurf, so ausführlich Iren., haer. II 26–28 (Rousseau 256–292); vgl. auch haer. II 25,3,4 (254–256). In haer. III 24,2 (476,42–44) spottet Irenäus: „Et quaerere quidem semper in excusatione habent, caecutiunt enim, inuenire vero numquam possunt.“ Vgl. Brox, Offenbarung, S. 196–199. Zu weiteren Stellen vgl. Koschorke, ebd., S. 58–61. Eine gewisse Reserviertheit gegenüber der rastlosen Suche scheint die Einleitung von Rheg (NHC I p. 43,24–44,3) zu enthalten; vgl. Strutwolf, Retractatio Gnostica, S. 57–58.

³¹⁵ Vgl. Jonas, Gnosis I, S. 113: „erst das von außen bewirkte, ja wider Willen erzwungene Erwachen aus jenem Zustand lässt die bis dahin in der Verborgenheit gehaltene Situation dem Dasein offenbar werden...“ Ebd., S. 115: Schlaf „ist nichts anderes als die Weltverfallenheit des Menschen überhaupt. (...) so ist das Bild vom Schlaf oder der Trunkenheit geradezu der Gegenstand fast aller irgendwie formelhaften gnostischen Anrufe an den Menschen, die eben in Entsprechung dazu Erweckungsrufe sind.“ Vgl. auch MacRae, Sleep and Awakening, S. 499 zu AJ (NHC II p. 23,26–31; Waldstein/wisse 135): „The Saviour himself plays the role of awakener“. (die von MacRae, ebd., S. 499, Anm. 5 gleichfalls zitierte Stelle aus BG enthält nicht das Motiv des Schlafes.)

Gnostiker wird zum „Christus“.³¹⁶ Das beschreibt nicht allein seinen ‚Heilsstand‘, sondern der Pneumatiker übernimmt als „Christus“ auch die Funktion Christi. In der Zeit, in der er noch in seiner leiblichen Hülle in der Welt verbleibt, hat er Gelegenheit, den Ruf des Erlösers weiterzutragen und so für andere selbst zum Erlöser zu werden. Erlösung ist im gnostischen Kontext kein geschichtlich einmaliges Geschehen, sondern Erlösung ist als ein fortlaufender Prozess zu denken, den der himmlische Erlöser in Gang gesetzt hat.³¹⁷

Da die Erlösung des Menschen im gnostischen Modell wesentlich durch die Erkenntnis geschieht, die durch den erweckenden „Ruf“ angestoßen wird, lässt sich die erweckende Predigt als dauerhaft eingerichtetes Medium der Erlösung deuten.³¹⁸ An einer Stelle der Schrift „Authentikos Logos“ (= AuthLog) ist dieser Zusammenhang zu entdecken:

So nun ist der unverständige Mensch: Er hört zwar *den Ruf* (επιτωμή), ist aber unwissend über den Ort, zu dem man ihn gerufen hat (επημα ενταγταρμένη).

Und in der *Predigt* (2ῆ πράγμα οειώ) fragt er nicht: „Wo ist der Tempel, zu dem ich gehen und meine Hoffnung anbeten soll?“³¹⁹

Der Verständige, der Gnostiker, ist demnach jemand, der den Ruf nicht nur (äußerlich) hört, sondern ihn zugleich als den Ruf erkennen kann und weiß, wohin er gerufen ist. Dieser Ruf scheint ihn während der Predigt eines gnostischen Lehrers zu erreichen, denn „in der Predigt“ geschieht es, dass er zu dem „Tempel“ aufbricht, in dem er anbeten kann. Die Tätigkeit des Predigers ist nicht darauf beschränkt, Zeugnis der einmal historisch ergangenen Offenbarung zu geben, sondern sie

³¹⁶ Vgl. EvPhil #44a (NHC II p. 61,27–32; Schenke 32) und #67e (p. 67,23–27; Schenke 44). Im EpPt (NHC VIII p. 137,6–9; Wisse 242) bezeichnet der auferstandene Christus seine Jünger als „Erleuchteter“ (εινφωστηρ).

³¹⁷ Baum, Jesus, S. 75–76, macht darauf aufmerksam, dass „Jesus als rein erkenntnisvermittelnde, aber nicht durch Tod und Auferstehung erlösende Gestalt in Zeit und Raum (...) strenggenommen durch andere ‚Rufertypen‘ austauschbar ist.“ Vgl. auch Hafner, Selbstdefinition, S. 197, der von der „Wiederholungstendenz“ der Gnosis spricht: „Der gnostische Christus kommt öfter, das Heilsgeschehen gelingt erst wiederholt. Offenbarung geschieht immer wieder in der Erkenntnis durch das Pneuma.“

³¹⁸ Auch in Inter wo die geistgewirkte Rede zu den angesehenen Begabungen gehört, wird der Erlöser als „Lehrer der Unsterblichkeit“ (καὶ παντοπάτημος) gezeigt, der eine „Schule des Lebens“ (χολη πωπῆ) gegründet hat (NHC XI p. 9,17–36; Plisch 24,25); vgl. dazu Koschorke, Gemeindeordnung, S.37. Als „Lehrer“ (καὶ) in der „Schule“ (τὰ πάντα σχῶ) schildert auch EvVer den Erlöser (NHC I p. 19,18; Attridge/MacRae 86).

³¹⁹ NHC VI p. 34,3–7 (MacRae 284; Übers. (Heyden/kulawik 480, stellenweise verändert).

ist Teil der Offenbarung.³²⁰ Gnostische Lehrer konnten so in der Tat mit dem Selbstbewusstsein auftreten, das Werk des Erlösers unmittelbar fortzusetzen.³²¹

Wenn Rituale als ‘Verstetigung‘ der Erlösung³²² in die Heilsvermittlung einbezogen oder sogar, wie im EvPhil, als unumgänglich für die Erlangung des Heils bezeichnet werden, so tritt der gnostische Lehrer als Typos des Erlösers auch dann auf, wenn er der Feier sakramentaler Rituale vorsteht.³²³ Irenäus’ Bericht über Markus belegt dies eindrucks- voll. Damit nimmt der gnostische Ritualvorsteher eine Kompetenz wahr, die das übersteigt, was aus nichtgnostischen Texten über Funktionsträger

³²⁰ Vgl. Kraft, Gemeinschaftsleben, S. 165–166: „Der Gnostiker, der seine Gnosis mitteilt, wiederholt den im Erlösungsmythos geschilderten Vorgang. Aber es ist ungnostisch, hier von Wiederholung zu sprechen: es geschieht eben dieser Vorgang, identisch, in aktuellem Vollzug, wo immer Gnosis weitergegeben wird.... Die Mitteilung der Gnosis ist ein einmaliger Akt, in sich geschichtlich, aber an keine menschliche Zeit und an keinen Ort gebunden“. Vielleicht ist EvThom 108 (NHC II p. 50,28–30; Bethge 544) in dieser Richtung zu verstehen.

³²¹ Die besondere Bedeutung des gnostischen Lehrers wird wohl auch am Ende von Rheg (NHC I,4) sichtbar, wo der anonyme Autor, ein gnostischer Lehrer, seinen Adressaten Rhéginos zur Weitergabe der Erkenntnisse auffordert: „Das, was ich aus der Neidlosigkeit meines Herrn Jesus Christus empfangen habe, [habe ich] dir und deinen Brüdern, meinen Kindern mitgeteilt, ohne etwas auszulassen von dem was zu eurer Festigung nötig ist. (...) Jetzt aber sollst du niemandem, der zu dir gehört, etwas vorenthalten, das nützlich sein kann. Viele warten auf eben das, was ich dir (hier) schreibe.“ (p. 49,37–50,4.8–11; Peel 156; Übers. Schenke 52). Zur Rolle des gnostischen Lehrers vgl. Layton, Vision and Revision, S. 217: „At the level of social organisation, the gnostic or pneumatic teacher recapitulates the teaching activity of the savior, whom he closely resembles. The relationship of gnostic Christians in this world is therefore one of pedagogy, discipleship, and mutual contemplation, a relationship that supersedes and transcends all other demands of scripture, tradition, authority, or community.“ Auch Green, Ritual, S. 119 sieht hier den Ansatzpunkt für weitere Institutionalisierung der gnostischen Gruppen: Einerseits ist dort immer „a teacher who knows“ und andererseits „an initiate who does not“. „This further supports the premise that there existed some form of organizational and hierarchical structure“. Vgl. Ders., Power and knowledge, S. 228: „The Gnostic Christian, in a sense, institutionalized revelation.“

³²² Zur Verstetigung der Erlösung in den valentinianischen Ritualen nach Clem., exc.Thdot. vgl. Thomassen, Spiritual Seed, S. 138–139.

³²³ Vgl. Green, Ritual, S. 121: „Each ritual would require teachers who were knowledgeable and who could prepare and administer the appropriate sacrament to those who were less than ‘perfect’. How, and if, the initiate Valentinian Gnosticism might become socially equal to the person who administated the sacrament, we are not informed. However, from a sociological perspective, a priesthood of all believers is unlikely even with a high degree of lay participation as mentioned by Irenaeus and Tertullian, in light of the *Gospel of Philip*. For if *The Gospel of Philip* is an indication of Gnostic rituals as perceived by Gnostic Christians, then stratification and organizational structure are more apparent than a priesthood of all believers, and this stands in sharp contrast to the accounts of the Church Fathers.“

in den Gemeinden zumindest der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts bekannt ist. Auch in der Gemeinde des Didachisten gibt es angesehene ortsansässige Funktionsträger, die Propheten und Lehrer (Did 13), später auch Episkopen und Diakone (Did 15,1–2), dennoch verfügt die ganze Gemeinde über die heilsvermittelnde Taufe: „Was die Taufe betrifft, tauft so:...“ Auch die Aufforderung zum Eucharistiegebet und zur Durchführung von Bußverfahren ergeht im Plural an offensichtlich alle Gemeindemitglieder: „Sprecht so das Dankgebet...“ und „Weist einander zurecht...“³²⁴ Das Fehlen einer herausragenden Mittlerfigur im Zentrum macht H. Kraft in seiner Typologie frühchristlicher Gemeinschaftsformen zum Charakteristikum des Typs „Kirche“ im Unterschied zu den Typen „Schule“ und „Mysterienverein“:

Gemeinsam ist allen Kirchen aber, daß die Gemeinschaft, nicht ein einzelner in ihr, Träger und Uebermittler des vom Erlöser gebrachten Heils ist; sie unterscheiden sich darin von den beiden anderen Gemeinschaftstypen (sc. Schule u. Mysterienverein. HS), in denen die Heilsübermittlung notwendig an die Persönlichkeit entweder des Lehrers oder des Mystagogen geknüpft ist. In der „Kirche“ kann der Einzelne unter Wahrung seiner Individualität gegenüber der Gemeinschaft nur als Heilsempfänger erscheinen; als Spender verschwindet seine Persönlichkeit und er kann nicht mehr werden als tätiges Werkzeug der Gemeinschaft und des in ihr wirkenden Erlösers.³²⁵

Als ein weiteres Beispiel läßt sich hier der erste Clemensbrief anfügen. Der Verfasser von 1 Clem greift in eine Autoritätskrise der korinthischen Gemeindeleitung ein, indem er die dortigen Presbyter gegen eine oppositionelle Fraktion mit der Erklärung verteidigt, die Amtsträger seien gemäß einer von Gott begründeten Ordnung unabsetzbar. Als Beispiel dieser göttlichen Ordnung erinnert er an das Priestertum der Israeliten.³²⁶ Wie das alte Bundesvolk soll auch das neue Bundesvolk der Christen die eingesetzten Repräsentanten respektieren, welche

³²⁴ Did 7,1 (Schöllgen 118); 9,1 (120); 10,1 (122); 15,3 (134); vgl. Hübner, Anfänge, S. 61. Freilich ist in der Praxis wohl kaum anzunehmen, dass beispielsweise das Eucharistiegebet von beliebigen Gemeindemitgliedern gesprochen wurde; es liegt vielmehr nahe, dass nur geeignete Personen solche Aufgaben übernahmen; vgl. v. Campenhausen, Kirchliches Amt, S. 73.100. Grundsätzlich liegt die Kompetenz aber bei der gesamten Gemeinde.

³²⁵ Kraft, Gemeinschaftsleben, S. 182–183. Kraft leitet seine Einteilung in die drei Gemeinschaftstypen (a) Schule, (b) Mysterienverein, (c) Kirche, aus den grundlegenden Weisen der Heilsvermittlung ab: „a) Belehrung, b) Mysterien, Sakramente, c) Aufnahme in den Kreis der Erlösten“ (ebd., S. 174).

³²⁶ 1 Clem. 40,1–41,4.

„untadelig die Opfer“ des Gebetes darbringen.³²⁷ H. E. Lona hat gezeigt, dass entgegen der sakral gefärbten Sprache die kultische Funktion der Amtsträger in 1 Clem nicht im Vordergrund steht.³²⁸ Eine Verbindung von Amt und sakramentaler Heilsvermittlung hätte im Interesse des Verfassers von 1 Clem gelegen.³²⁹ Es scheint mir daher über ein bloßes ‘argumentum e silentio’ hinauszugehen, wenn diese Verbindung nicht gezogen wird. Ignatius versäumt es in ähnlicher Situation nicht, den Bischof als exklusiven Garanten der „Unsterblichkeitsarznei“ (Eph 20, 2) und als allein rechtmäßigen Taufspender (Sm 8,2) zu bezeichnen. In keinem Text vor den Ignatianen tritt der Vorsteher der Gemeinde dezidiert als sakramentaler Mittler des Heils auf.³³⁰ Erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts wird der Gemeindeleiter zum „Priester“.

Vor diesem Hintergrund ist die Äußerung Harnacks bedenkenswert, „hierurgische Priester“ fänden sich „zuerst bei den Gnostikern“. Er fasst hierbei vornehmlich Markus den Magier ins Auge.³³¹ Tatsächlich könnte es sein, dass die Idee der Heilsmittlerschaft durch Repräsentanten der Gemeinde ihren ursprünglichen Ort in gnostischen Zirkeln vom Zuschnitt der Markusgruppe hat. Dort war diese vermittelnde

³²⁷ 1 Clem. 40,1–5; vgl. 44,4: Die das Episkopenamt innehaben, bringen „untadelig und fromm die Opfer“ dar.

³²⁸ Lona, Der erste Clemensbrief, S. 468 macht zu 1 Clem. 44,4 deutlich, dass „keine Notwendigkeit“ besteht, das Darbringen der Gaben durch die Episkopen „realistisch“ zu verstehen. Entscheidend ist vielmehr, daß die Amtsträger ihre Aufgabe tadellos vollbracht haben. Darauf kommt es an. Eine Einengung auf die Eucharistiefeier ist für die Gedankenführung des Vfs im Grunde unangemessen.“ Vgl. ebd., S. 436–437 zu 1 Clem. 41,1: „Es gibt eine geordnete Struktur, bei der jeder das tun soll, was ihm aufgetragen wurde bzw. ihm in seinem Bereich zugefallen ist. (...) Die vorgegebene Struktur darf prinzipiell nicht verändert werden. Mehr als dies sagt der Text nicht. So verstanden liegt hier keine Aussage zum Inhalt und zur Gestalt des christlichen Kults vor, noch wird er im Anschluß an die alttestamentliche Kultordnung gesehen.“ Wie Lona, ebd., S. 473 ausführt, ist die kultische Sprache von 1 Clem. plausibel aus dem Anliegen des Briefes zu erklären: „Die scharfe Ablehnung der ungerechten Absetzung von Presbytern läßt sich argumentativ nicht besser stützen als durch die sakralrechtliche Begründung des Amtes.“

³²⁹ Der durch den Verfasser von 1 Clem. herangezogene Gedanke der Sukzession bezieht sich auffälligerweise „nicht darauf, eine episkopale Weihevollmacht weiterzugeben...“ (Hafner, Selbstdefinition, S. 335).

³³⁰ Zur Datierung der Ignatianen siehe oben S. 321f, Anm. 590.

³³¹ Harnack, Dogmengeschichte, S. 106, mit vielleicht antikatholisch polemischem Unterton; zur „Kultusmagie (Transubstantiation mit—offenbarem Schwindel...)“ der „Marcianer“ vgl. ebd., S. 76. Aber auch neuerdings macht Meßner, Hermeneutik, S. 307 zu EvPhil #108 die interessante Bemerkung: „... Das Handeln des Pneumatikers bzw. Gnostikers ist für die Heiligung der eucharistischen Gaben offensichtlich bedeutsamer, als es der Rolle des Amtsträgers (Bischofs) in den Ortsgemeinden entspricht, welcher das Eucharistiegebet (die Epiklese) als Sprecher der Gemeinde vorträgt.“

Kompetenz an eine charismatisch begabte Persönlichkeit gebunden und somit gefährdet, da der Tod oder die Abreise des Charismatikers eine Lücke hinterließ, die nur durch einen Nachfolger mit vergleichbarer ‘Strahlkraft’ geschlossen werden konnte.³³² Die schlichte Wahl von Amtsträgern durch die Gemeinde gewährleistete demgegenüber eine stabilere, persönlichkeitsunabhängige Struktur.³³³ Indem nun aber der gewählte Bischof mit Kompetenzen der Heilsmittlerschaft ausgestattet wurde, ließen sich die Vorteile beider Konzepte nutzen. Erstmals der Verfasser der Ignatianen, der sich wahrscheinlich gegen valentinianische Gnostiker zu behaupten hat, bindet den Zugang zum Heil an den (wohl gewählten) Bischof der Gemeinde. Der ignatianische Bischof verfügt in ähnlicher Weise über sakramentale Heilsmittel wie Markus der Magier über das Blut der Charis verfügt. Ohne den Bischof gibt es weder eine Taufe noch ein Abendmahl als „Arznei der Unsterblichkeit“. Ignatius kann dieses Konzept der Gemeindeleitung unter Umständen nur deshalb durchsetzen, weil seine Gegner heilsvermittelnde Kompetenz für sich beanspruchten, die überboten werden musste.³³⁴ Wenn diese Überlegung richtig ist, so wäre das kirchliche

³³² Dies entspricht gnostischer Weltsicht, wie Baum, Jesus, S. 74, herausstellt: „Die Gnostiker stellen also für eine kirchlich strukturierte und durch Ämter organisierte Glaubensvermittlung eine grundsätzliche Infragestellung dar. Die Überwindung der Welt als oberstes Ziel gnostischer Existenz kollidiert mit der Vorstellung, sich auf Dauer in dieser Welt einzurichten zu müssen.“ Vgl. Bauer, Rechtgläubigkeit, S. 233.

³³³ Vgl. Green, Sociological Themes, S. 174: „...it was the task of the ecclesiastical Apologists and Heresiologists of the second century and onwards who established a uniform hierarchical institution with exclusive doctrines and practices that would define Christianity and negate Gnosticism.“ Ebd., S. 176: „The failure of the Gnostics to institutionalize and to respond to the attacks by Christians had more to do with its eventual disappearance than Christian apologetics.“ Ders., Power and knowledge, S. 219: „For the sociologist the test of normative Christianity is whether it has been able to establish institutionalized structures with social control mechanisms to protect itself from conflict within and to safeguard against conflict without....“

³³⁴ Vgl. Hübner, Thesen, S. 65: „ich deute nur an, daß es wohl ebenfalls die gnostische Bedrohung war (in diesem Fall wohl der Sakramentalismus des Valentinianers Markus...), wodurch Ignatius veranlaßt wurde, den Bischofstitel, der grundsätzlich jedem Presbyter zukommen konnte, einem einzigen, nicht mehr zu den Presbytern zählenden Mann an der Spitze vorzubehalten. Der ἐπίσκοπος wird die zentrale Figur im christlichen Kult, besonders beim eucharistischen Opfer. Die eine, rechtsgültige Eucharistie der katholischen Kirche konnte nur von dem einen, von Gott legitimierten Opferpriester = ἐπίσκοπος vollzogen werden (vgl. Eph. 5,2; Philad. 4,1; Smyrn. 8,1f).“ In diesem Sinne ist auch die Einschätzung durch Layton, Vision and Revision, S. 217, auszuwerten, der auf den ungeheuren Anspruch der gnostischen Lehrer-Schüler-Beziehung als einer Beziehung „that supersedes and transcends all other demands of scripture, tradition, authority, or community“ verweist und daraus folgt: „It is not

Bischofsamt nicht nur „ein Lehramt gegen die Gnostiker“,³³⁵ sondern auch ein sakmentales ‘Amt’ von den Gnostikern, insofern es nämlich die Heilmittlerschaft gnostischer Lehrer in einem Wahlamt zu institutionalisieren versucht.³³⁶ Gnostiker könnten die Richtung vorgegeben haben, in der es der Großkirche am Ende des zweiten Jahrhunderts möglich war, eine stabile Gemeindeorganisation um die Institution des Monepiskopos herum zu etablieren.³³⁷

3.5.3. #97 bis #99: Die Adressaten des Philippusevangelisten und der Markuskreis

Um zu klären, ob im EvPhil an Mystagogen von der Art des Markus gedacht ist, die für andere „heiligen“ (#108), muss gefragt werden, ob auch hier ein Gefälle begabter zu minder begabten Gnostikern erkennbar ist. Das gnostische Selbstbewusstsein der Adressaten, wie es in der

hard to perceive the threat that such an aggressive revisionism posed for nongnostic Christianity of the later second century.“

³³⁵ Vgl. v. Campenhausen, Kirchliches Amt, S. VIII als Überschrift in Kap. 5.

³³⁶ In diesem Zusammenhang ist zudem die Beobachtung interessant, dass die Ignatianen die Rolle des Lehrers in den Hintergrund rücken. Christus ist „der einzige Lehrer“ (Ign., Eph. 15,1; Magn. 9,1); wenn der Bischof „schweigt“ (Eph. 6,1; Philad. 1,1), also nicht lehrbegabt ist, so soll das seine Autorität nicht schmälern; zur Deutung des „Schweigens“ als Defizit des Bischofs in der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern vgl. Lechner, Ignatius, S. 140; Schoedel, Briefe, S. 111; Meinholt, Schweigende Bischöfe, S. 33. Der Bischof wird auffälligerweise nicht als Lehrer charakterisiert; vgl. Hübner, Überlegungen, S. 98 mit Anm. 179. Das könnte damit zusammenhängen, dass zwar die sakmentale Kompetenz persönlichkeitsunabhängig institutionalisierbar ist, nicht aber Rednergabe und Talent als Lehrer. Meinholt (Schweigende Bischöfe, S. 23,27,31; vgl. S. 33,21) erkennt im „Gegensatz von ‘Amt’ und ‘Person’“ einen der Grundkonflikte in den Ignatianen und Wetter, Altchristliche Liturgien, S. 165, kommentiert Ign. Eph. 6,1: „Mehr als der Geist (im alten Sinne [d. h. der Geist, der individuell zu prophetischer Rede begabt. HS]) gilt jetzt das Amt.“

³³⁷ Vgl. Troeltsch, Soziallehren, S. 85 (zur Entstehung des Episkopats im „Frühkatholizismus“): „Der Episkopat ist die Eingrenzung des Geistbesitzes, der Fortleitung der wunderbaren Kräfte, der Autorität und des Sakramentsvollzugs auf das von den Organisationsbedürfnissen emporgetragene Gemeindeamt, …“ In der Tat ist Polykarp im MartPol 16,2 ausdrücklich (im Unterschied zu den Ignatianen) als „apostolischer Lehrer und prophetischer Bischof der allgemeinen Kirche in Smyrna“ (*διδάσκαλος ἀποστολικός καὶ προφητικός... ἐπίσκοπος τε τῆς ἐν Σμύρνῃ καθολικῆς ἐκκλησίας*) bezeichnet. Mit dem Hinweis auf diesen Zusammenhang soll allerdings nicht behauptet werden, dass kirchliche Amtsträger vor der Auseinandersetzung mit den Gnostikern allein auf subsidiäre Ordnungsaufgaben beschränkt gewesen wären; vgl. v. Campenhausen, Kirchliches Amt, S. 124: „der Sinn und Beruf des Amtes“ ist „‘geistlich’ ... Urchristentum und alte Kirche kennen keine Auffassung des Amtes, die sich mit profanen, rechtlichen oder praktischen, Gesichtspunkten begnügte.“ Es soll lediglich erwogen werden, ob die konkrete Ausgestaltung des bischöflichen Amtscharismas nicht gegen gnostische Lehrer und somit auch ein Stück weit nach ihrem Vorbild erfolgte.

in 3.2. erörterten Sakramentskritik im EvPhil zum Ausdruck kommt, lässt nicht an Sakramentsempfänger von der Art des Markuskreises denken. In der Schilderung des Irenäus steht die Persönlichkeit Markus im Mittelpunkt, der als Stellvertreter des Erlösers die Sakramente spendet. Eine unmittelbar vergleichbare Lehrerpersönlichkeit tritt im EvPhil nicht in Erscheinung. Hier scheinen es vielmehr die Sakramente selbst zu sein, die den Erlöser vertreten (#26a). Dieser fundamentale Unterschied zwischen dem Ritualverständnis des Markus und dem im EvPhil vorausgesetzten Konzept ist wohl auf den unterschiedlichen Kreis der Adressaten oder Klienten beider zurückzuführen. Im Folgenden soll dieser Unterschied anhand der Abschnitte #97 bis #99 erläutert werden.

Bei Markus gehören die Frauen, die an seinen Ritualen teilnehmen, offensichtlich zu einer Gruppe, die den Magier bewundert. Aus dem Bericht des Irenäus gewinnt man den Eindruck, dass es sich um einen lose um den Magier gescharten Zirkel handelt, dessen Mitglieder für die Kirche noch nicht verloren sind.³³⁸ Irenäus unterstellt Markus allerdings missionarische Absichten bei den Kirchenchristen. So berichtet er unter anderem von einem Versuch des Markus, die Frau eines Diakons in Asien an sich zu binden, was ihm jedoch nicht gelungen sei. Markus war Gast im Haus des Diakons gewesen und habe bei dieser Gelegenheit, wie Irenäus erklärt, die Frau nicht nur spirituell, sondern auch sexuell verführt.³³⁹ Im Blick auf den polemischen Kontext von Irenäus' Bericht dürfte vor allem der amourösen Färbung gegenüber Skepsis angebracht sein.³⁴⁰ Aus Irenäus' Schilderungen geht zumindest aber deutlich hervor, dass Markus' Anhängerinnen sich ihrer Sache selbst noch nicht ganz sicher sind. Sie haben sich von der Lehre und Person des Markus beeindrucken lassen, sie können sich seinem Einfluss aber wieder entziehen. Aus dem Bericht über die eucharistischen Trankrituale wird zudem deutlich, dass sie sich selbst im Vergleich zu Markus als

³³⁸ Vgl. auch Förster, Marcus Magus, S. 135, der davon spricht, „daß die Grenzen zwischen den gnostischen Zirkeln und den Gemeinden über längere Zeit hin fließend waren...“

³³⁹ Iren., haer. I 13,5 (Rousseau 200–201). Förster, Marcus Magus, S. 135 wertet die Notiz der Gastfreundschaft des Diakons dahingehend aus, dass Markus die Gemeinde täuschen konnte, weil er in ihr noch nicht „als valentinianischer Gnostiker“ bekannt war. Die Notiz kann aber auch darauf hindeuten, dass in der Gemeinde des genannten Diakons noch keine Kriterien existierten, die es ermöglicht hätten, Markus als ‘Häretiker’ auszugrenzen.

³⁴⁰ So auch Förster, Marcus Magus, S. 137–138.

spirituell minderbegabt wahrnehmen. Markus teilt ihnen von „seiner“ Charis mit und zur Prophetie muss er sie ausdrücklich erst ermuntern.³⁴¹ Da sie sich offenbar noch nicht einer erweckten Elite zugehörig fühlen, sind sie auf die Vermittlung des Markus angewiesen.

Die unmittelbaren Adressaten des EvPhil scheinen sich demgegenüber, zumindest zu einem erheblichen Teil, selbst als pneumatisch begabte Elite zu sehen. Der Philippusevangelist bezeichnet seine Klienten gelegentlich als „Vollkommen“ (#31, #106), oder als „Heilige“ (#34a, #108). Sie sind die Christen im eigentlichen Wortsinn (#59, #49), die mit Christus identisch sind (#44a, #67e). Sie sind die „Freien“ (#73, #87) und „die Kinder des Brautgemachs“ (#66, #87, #88, #102c, #127a). Ein solches Selbstbewusstsein prägt die Haltung gegenüber den Sakramenten; diese Haltung scheint Thema des Abschnitts #99 zu sein.

#99a

Die Welt (*κόσμος*) entstand durch ein Versehen (*παράπτωμα*). Denn der, der sie geschaffen hat, wollte sie unvergänglich (*παντάκο*) und unsterblich (*παθανατος*) schaffen. Er scheiterte und erreichte nicht, was er gehofft hatte. Denn die Unvergänglichkeit (*τηῆταττάκο*) ist nicht der Welt (*κόσμος*) zu eigen, wie die Unvergänglichkeit auch dem, der die Welt (*κόσμος*) geschaffen hat, nicht zu eigen ist.

#99b

Denn die Unvergänglichkeit (*τηῆταττάκο*) ist nicht den Dingen zu eigen, sondern den Kindern. Und kein Ding kann Unvergänglichkeit (*ηῆταττάκο*) empfangen (*ξι*), wenn es nicht zum Kinde wird.

#99c

Wer aber nicht die Fähigkeit besitzt zu empfangen (*ξι*), um wieviel weniger kann er geben (*†*)?³⁴²

Oben in 3.1. wurde bereits ausgeführt, dass #99ab in den Kontext der Frage nach der Heilsfähigkeit der weltlichen Materie, also in den Kontext der Sakramentenfrage zu stellen ist. H. M. Schenke sieht diese Verbindung nicht. Da auch für ihn #98 und #100 unzweifelhaft Sakramente zum Gegenstand haben, wird der Abschnitt #99 an dieser Stelle zum Fremdkörper: „Ehe die Sakramentsthematik von

³⁴¹ Vgl. Iren., haer. I 13,3 (Rousseau 194,47–196,51; 195,40–196,44).

³⁴² NHC II p. 75,2–14 (Schenke 58,60; Übers. 59,61). Am Ende von #99a ist mit Till 79 statt *ηεψφօօη* (mask., „er ist...“) *ηεψφօօη* (fem., „sie“—nämlich die Unvergänglichkeit—„ist...“) zu lesen. Vgl. auch Schenke 58, in der Ann. zu 75,8.

#98 in #100 mit einer Ausführung speziell zum Kelch der Eucharistie weitergeht, überrascht uns das EvPhil hier mit einem dreigliedrigen Textkomplex zur Kosmologie, ...“ Da Schenke zufolge die Kosmologie das eigentliche Thema in #99 ist, hält er #99a für das „Hauptstück“ und den „Kern“ des Abschnitts.³⁴³ Demgegenüber ist meiner Ansicht nach aus dem Umfeld zu zeigen, dass nicht nur die Sakramente, sondern näherhin die sakralen Elemente Thema der Erörterung in #99 wie bereits in #97 und #98 sind. Es ist daher nötig, die Frage nach den Adressaten kurzzeitig zurückzustellen und den Kontext von #99 zu klären.

Der engere Zusammenhang setzt mit #97 ein und reicht weit über #100 hinaus.³⁴⁴ Schenke spricht von einer Passage, die die Abschnitte #97 bis einschließlich #109b umfasse.³⁴⁵ Wenigstens knapp sollen daher auch die beiden dem Abschnitt #99 vorangehenden Textstücke #97 und #98 vorgestellt werden. Der Abschnitt #97 ist bedauerlicherweise sehr stark zerstört. Da Schenkes Rekonstruktion des Inhalts nicht vollständig übernommen werden kann, wird bei der Wiedergabe des Textes stellenweise auf Schenkes Ergänzung der großen Lücken verzichtet.

#97

Trefflich hat der Herr gesag[t]: „Es gingen einige lachend hinein in das Königreich der Himmel[!] und kamen [la]ch[end] heraus.“

Un[d ein an]derer (sagte): „Ein Christ []“

[Er] sag[te nun] wiederum (:)

Und sogleich, [nachdem dieser] ins Wasser ([ΕΓΙΤΗ ΕΠΙΘΟΥ) [he]rab-[gestiegen] war, kam er [herauf als Her]r über alles.

[Des]wegen ist [z]um Lachen, son[dern ver]achtet ([ΡΚΑΤΑΦ]ΡΟΝΕΙ) diesen (?) [i]n das Königreich der [Himmel]

Wenn er verachtet (ΕΨΩΡΚΑΤΑΦΡΟΝΕΙ) [] und ihn/es verschmäht (ΠΙΨΩΣ-Ω) wie etwas zum Lach[en] (ΠΑΙΓΝΙ[ΟΝ]) []aus(?) indem er verlacht (ΕΨΩΒΕ).

³⁴³ Schenke, Philippus, S. 453.

³⁴⁴ Der Akzent liegt auf „engere“! Das Thema sakraler Materie ist beispielsweise auch in #92 (NHC II p. 73,15–19; Schenke 56; Übers. 57) präsent, wo erklärt wird, „der Baum des Lebens“ (ποιητή πιστων) in der Mitte des Paradieses sei „der Ölbaum“ (τὸς ἄρχοειτ). „Von ihm kam die Salbung (τιέχρεισμα).“ Es wäre zu überlegen, ob χρίσμα hier nicht ebenfalls „Salböl“ meint, wie in #25 und #75.

³⁴⁵ Vgl. Schenke, Philippus, S. 449.

#98

So ist es auch (*τεειρε ον τε*) bei dem Brot (*οεικ*), dem Ke[ll]ch (*πο[τ]ηπιον*) und dem Öl (*ηηρ*), auch wenn (*και*) es etwas anderes gibt, das erhabener ist (*ευχοσε*), als diese.³⁴⁶

Vor allem die zweite Hälfte von #97 ist kaum noch zu verstehen und Schenke scheint zu optimistisch, wenn er in seinem Kommentar zu #97 schreibt: „Nicht der Inhalt ist also das Problem; auch nicht die Ergänzung der Lücken.“³⁴⁷ Schenke hat den sehr plausiblen Vorschlag gemacht, wonach #97 in der Weise eines Dialogs zu strukturieren ist, wie er an mehreren Stellen des EvPhil begegnet (z. B. in #23c). Unstrittig dürfte sein, dass es in diesem Abschnitt um eine Aussage zur Taufe geht. Etwa in der Mitte von #97 kann man „ins Wasser“ (*[επ]ιτη επμοογ*) lesen und das im Anschluss sichtbare „er kam“ (*ακει*) lässt ans Taufbad denken, in das man hinabsteigt und aus dem man wieder heraufkommt.³⁴⁸ Des Weiteren deutlich ist, dass in #97 darüber nachgedacht wird, was verachtet (*βκαταφροει*) und als ein „Scherz“ (*πλαγμιοн*) verschmäht (*ωοс*) werden darf und als etwas, das man „verlachen“ (*сωвє*) kann.

Schenke meint, es sei der „Leib“ (*сωиа*), der verachtet werden soll: „Wenn er [den Leib] verachtet [u]nd ihn wie etwas zum Lach[en] verschmäht, …“³⁴⁹ Der Abschnitt könnte dann die Bedeutung haben, dass das Taufritual allein nichts bewirkt, sondern durch eine entsprechende Askese vervollständigt werden muss. Diese Interpretation würde sich mit der oben in 3.2. vorgestellten Sakramentskritik im EvPhil decken. Zudem ist die Verachtung des Leibes eine Aussage, die vom

³⁴⁶ NHC II p. 74,24–36 und p. 74,36–75,2 (Schenke 58; Übers. 59, in #97 verändert). Schenke ergänzt den zweiten Teil von #97 folgendermaßen: „…Un[d ein an]derer (sagte): ‘Ein Christ [ist es]’ [Er] sag[te nun] wiederum (:) ‘Und sogleich, [nachdem dieser] ins Wasser [he]rab[gestiegen] war, kam er [herauf] als Her[r] über alles. [Des]wegen ist [nicht die Erlösung etwas z]um Lachen. Son[dern weil er] diesen Fe[zen ver]achtet[e, ging er lachend hinei]n in das [Himmel]reich. Wenn er [den Leib] verachtet [u]nd ihn wie etwas zum Lach[en] verschmäht, [wird er] lachend [her]aus[kommen].“

³⁴⁷ Schenke, Philippus, S. 450.

³⁴⁸ Dass der ins Wasser Hinabgestiegene „als Herr über alles“ heraufkommt, haben Till 48 und Schenke 58 vermutlich mit Blick auf #95b ergänzt, wo dem Gesalbten zugeschrieben wird, ‘alles zu haben’ (NHC II p. 74,18–19; Schenke 58; Übers. 59); vgl. Borchert, Analysis, S. 337.

³⁴⁹ Schenke 58 ergänzt auch p. 74,32–33: *αλ[λα εκολ χε αφβκαταφ]ροιει* *ηηεει πε[λε…]* und übersetzt (ebd., 59): „Son[dern weil er] diesen Fe[zen ver]achtet[e, …“, was ebenfalls das Bild des schäbigen Fleischkleides heraufbeschwört. Grant, Two Gospels, S. 6 hatte angenommen „that the true Gnostic can laugh because he despises the world and regards it as a joke (*παιγνιον*).“ Und er fügt an: „I know no parallel to this notion of the laughing Gnostic.“ Ebenso Borchert, Analysis, S. 337.

Philippusevangelisten erwartet werden kann. Schenkes Vorschlag würde also sicherlich zum Taufverständnis des EvPhil passen. Meiner Ansicht nach lässt er jedoch entscheidende Fragen offen. Schenke sieht in #97 bis #109b „eine Region des EvPhil, wo es beinahe unmöglich ist, einen Weg zu erkennen.“³⁵⁰ Ich will hier nun eine alternative Ergänzung vorschlagen, die einen Weg andeutet, der direkt von #97 über #98 zu #99 und darüber hinaus führt.

Könnte es nicht sein, dass der nun verlorene Text von #97 zweierlei Bewertungen des Verlachens und Verachtens voraussetzt? Die Wendung ΠΙΨΟϹҪ, „und er verschmäht ihn/es“, erinnert an #124 und #125a, wo von „verborgenen“ und „sichtbaren“ Dingen die Rede ist, die „verschmäht“ (ΦΗϹ, Qualitativ von ΦΩϹ/ΦΟϹ-) sind.³⁵¹ Dort legt der Philippusevangelist nahe, dass manchmal sichtbare Dinge unberechtigterweise verschmäht werden, obwohl sie als Medien für den Zugang zur Wahrheit unverzichtbar sind. Sollte auch in #97 ein berechtigtes Lachen von einem unberechtigten zu unterscheiden sein, so ist es vielleicht nicht „der Leib“, der am Ende des Abschnitts „verschmäht“ wird, es könnte auch „das Wasser“ sein. Die Lücke in der Zeile 35 vor -ω (von [αγ]ω = „und“), bietet für ungefähr 8 Buchstaben Platz, gerade soviel, dass auch „[ΓΠΗΟΟΥ γ]ω Platz hätte. Es ergäbe sich also: „Wenn er verachtet das Wasser und es verschmäht... (εϙῳδ-ρκαταφρονει [ΓΠΗΟΟΥ γ]ω ΠΙΨΟϹҪ...)“³⁵²

Für diese Lösung sprechen immerhin zwei Überlegungen: Zum einen ist das „Wasser“ in der Mitte des Abschnitts genannt, zum anderen aber ließe sich so ein logischer Anschluss an #98 herstellen. Schenke spricht von #98 als „einer beziehungslosen Aussage zur Frage der Sakramente“, was, wie er zutreffend bemerkt, umso mehr ins Auge fällt, als „ausdrücklich von einer Beziehung die Rede“ ist, insofern #98 mit der rückverweisenden Wendung ΤΕΕΙΖΕ ΟΙ ΤΕ („so ist es auch...“) beginnt. Es ist in der Tat erstaunlich, „daß diese (sc. Beziehung. HS) selbst (...) gar nicht vorkommt.“³⁵³ Sollte #97 allerdings, wie ich

³⁵⁰ Schenke, Philippus, S. 449.

³⁵¹ NHC II p. 84,14–21 und p. 85,14–16 (Schenke 76; Übers. 77).

³⁵² Vgl. Layton 192 und Till 50. Anhand von Facsimile Edition, S. 86 ist festzustellen, dass [ΓΠΗΟΟΥγα]ω die Lücke ebenso gut auszufüllen würde, wie [ΓΠΓΣΩΗα αγ]ω. Kasser, L’Évangile, S. 413 ergänzt [ΔΕ ΠΙΤΤΗΡη αγ]ω, also „le Tout“.

³⁵³ Schenke, Philippus, S. 451 mit Sevrin, Pratique et doctrine, S. 45, der schreibt: „le § 98, bien que mutilé et d’interprétation malaisée, ne semble pas avoir grand-chose de commun avec notre § 98.“ Sevrin nimmt (ebd.) für #98 „un autre contexte“ als für #97 an. Ähnlich Gaffron, Studien, S. 189. Hingegen meint Borchert, Analysis, S. 338 zu

annehme, in erster Linie vom „Wasser“ gesprochen haben, so wäre die fehlende Beziehung leicht herzustellen. Die Liste sakramentaler Materie in #98 würde durch den Verweis „so ist es auch“ genau um das fehlende Element ergänzt, um das (Tauf-)Wasser aus #97: So wie beim Wasser, in das man steigt, ist es auch beim Brot, beim Kelch, beim Öl; diese materiellen Zeichen mögen von einigen als lächerlich und unangemessen verschmäht werden, der Gebrauch dieser Dinge hat dennoch Heilswirkung.³⁵⁴ Die Einschränkung am Ende von #98 „auch wenn es etwas anderes gibt, das erhabener (εὐχοέ) ist als diese“ ist somit sinnvoll auch auf #97 zu beziehen: Brot, Kelch und Öl führen wie das Wasser über die Sphäre des Rituals hinaus.

Schenke sieht im Schluss von #98 „eine weitere Aussage zur Hierarchie der einzelnen Akte des Initiationsrituals“. Das, „was erhaben ist“ über Brot, Kelch und Öl, sei das Ritual des Brautgemachs, das über Eucharistie und Erlösung stehe.³⁵⁵ In #95a wird tatsächlich eine solche Festlegung des Ranges vorgenommen: „Die Salbung ist der Taufe überlegen...“ (πιχρείση ως πικοεις επιβαπτίση).³⁵⁶ Dass aber das geheimnisvolle „andere“ in #98 ebenfalls ein weiteres Ritual meint, ist daraus nicht abzuleiten. Das, „was erhaben ist“ (εὐχοέ) im Abschnitt #98, ist doch wohl neben „das, was erhaben ist“ (πιετχοέ) aus dem Abschnitt #76b zu stellen. Dort, in #76b, wird über das rituelle Brautgemach, also über die Gesamtheit der Rituale, gesagt, es führe zu dem, „was (darüber) erhaben ist“.³⁵⁷ Das „Brautgemach“, gerade wenn man es als letztes und höchstes der Rituale verstehen will, kann zu keinem weiteren Ritual führen, sondern nur zu der im Ritual dargestellten Wirklichkeit selbst. Auch das „andere“, das in #98 über die materiellen Dingen „erhaben“ ist, meint am ehesten das endgültige Ziel, das in #99 als „Unvergänglichkeit“ bezeichnet wird. Die Aussage des Textstücks #98 erinnert somit an den Abschnitt #125, in

#98: „log. 98 is more of an appendix to log. 97 than a separate logion“ und bezeichnet #98 ebd. als „a footnote“ zu #97.

³⁵⁴ Borchert, Analysis, S. 339 bezieht τετιγε ον τε mit Leipoldt/Schenke, Koptisch-gnostische Schriften, S. 56, Anm. 3 und Wilson, Gospel, S. 160 auf „the baptism described in log. 97“; ebenso Ménard, L’Évangile, S. 216.

³⁵⁵ Schenke, Philippus, S. 452–453. Ebenso Borchert, Analysis, S. 341; implizit auch Wilson, Gospel, S. 160; auf ein höheres Sakrament bezieht auch Segelberg, Coptic-Gnostic Gospel das κεογά. Ob es überhaupt eigene Rituale der Erlösung und des Brautgemachs in der Gemeinde des Philippusevangelisten gegeben hat, muss bezweifelt werden (siehe oben 1.4.).

³⁵⁶ NHC II p. 74,12–13 (Schenke 58; Übers. 59).

³⁵⁷ NHC II p. 69,27–28 (Schenke 48; Übers. 49).

dem der Philippusevangelist einräumt, dass die „Symbole und Dinge“ zwar „verächtlich“ sind, allerdings nur „angesichts der vollkommenen Herrlichkeit.“³⁵⁸ Brot, Kelch und Öl sind wie das Wasser zu achten, „auch wenn“ (καν) sie noch mit der materiellen Welt verbunden sind und das, was diese Elemente vermitteln, über sie erhaben ist.

Dass in #98 das Problem der sakramentalen Materie Gegenstand ist, kann durch eine weitere Beobachtung gestützt werden. Für einige Irritation hat nämlich der Umstand gesorgt, dass in der Liste ritueller Materialien das „Öl“ nicht, wie man erwarten würde, als χρισμά bezeichnet wird, sondern als οἶς, eine Nebenform zu οἴς. Innerhalb des EvPhil kommt οἶς nur an einer einzigen weiteren Stelle vor, in #111b, wo das Gleichnis vom barmherzigen Samariter aus dem lukanischen Sondergut (Lk 10,29–37) aufgenommen ist: „Der Samaritaner gab dem Verwundeten nichts außer Wein und Öl...“³⁵⁹ „Öl (ἔλατον) und Wein“ sind auch bei Lukas (Lk 10,34) genannt, so dass die Verwendung von οἶς in #111b zunächst literarisch motiviert ist. Nur in #98 steht οἶς eindeutig in einem rituellen Kontext. Segelberg hat zu #98 erklärt, dass es sich beim erwähnten „Öl“ (οἶς) um ein besonderes Öl handle, das von χρισμά unterschieden werden müsse und das deshalb zusammen mit Brot und Kelch genannt sei, weil es während der Eucharistie konsekriert wurde, ähnlich dem εὐχέλαιον der späteren byzantinischen Liturgie. Das Öl der Salbung (χρισμά) hätte zudem vor Brot und Kelch genannt werden müssen. Segelberg will das Öl aus #98 daher dem von Irenäus erwähnten Ritual der „Erlösung“ (ἀπολύτρωσις) zuweisen.³⁶⁰

³⁵⁸ NHC II p. 85,14–16 (Schenke 76; Übers. 77).

³⁵⁹ NHC II p. 78,7–8 (Schenke 64; Übers. 65).

³⁶⁰ Vgl. Segelberg, Coptic-Gnostic Gospel, S. 195; mit Segelberg Borchert, Analysis, S. 340; Wilson, Gospel, S. 160; Ménard, L’Évangile, S. 217, die das „Apolytrosis“-Ritual mit Olivenöl und Wasser in Iren., haer. I 21,4 (Rousseau 302,71; 302,921–303,925) zum Beleg heranziehen. Vorsichtiger Sevrin, Pratique et doctrine, S. 48,55. Segelberg (ebd.) weist des Weiteren auch darauf hin, dass am Ende nur auf *ein* höheres Sakrament verwiesen werde; hätte es sich um das Öl der Salbung gehandelt, hätte man zwei höhere Sakramente erwähnen müssen: σωτε und ηγιηφων. Segelberg setzt #68 als Sakramentsliste voraus, was m. E. nicht möglich ist (siehe oben 1.4.). Layton, Gnostic Scriptures, S. 346 (in der Anm.) hingegen deutet „Öl“ in #98 als Hinweis auf die Salbung („chrism“). Green, Ritual, S. 120 deutet „Öl“ als Mahlmaterie: „the eucharist involved the use of bread, cup (i.e. wine and water) and oil“; dies scheint mir eher möglich zu sein, wobei es allerdings sonst im EvPhil nicht nachzuweisen ist. Tripp, Sacramental System, S. 258 folgert offenbar aus dieser Stelle, dass bei der Eucharistie verwendete Brot sei eventuell „especially baked with oil and/or salt?“, „Salz“ erwähnt im Zusammenhang von „Opfer“ (προσφορά) #35; ob #35 auf die Eucharistie bezogen werden kann, ist jedoch fraglich.

Die Verwendung von *νερό* statt *χριστα* ist demgegenüber aber auch dadurch zu erklären, dass der Philippusevangelist hier bewusst den Blick auf die nackte Materie ohne jeden Verweis auf die symbolische Deutung lenken will.³⁶¹ Das koptische Wort *νερό* hat als griechisches Äquivalent nach Crum *ἄλαιον*.³⁶² Es geht um Brot, Mischkelch und „Öl“, um Materialien, wie sie aus dem Alltagsgebrauch bekannt sind. Aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang einige Stellen des jüdisch-hellenistischen Bekehrungsromans „Joseph und Aseneth“.³⁶³ Mehrfach wird in dieser Schrift das göttliche Leben, das den Juden zugänglich ist, als „Brot des Lebens“ (*ἄρτον ζωῆς*), „Kelch der Unsterblichkeit“ (*ποτήριον ἀθανασίας*) und „Salböl der Unverweslichkeit“ (*χρίσμα τῆς ἀφθαρσίας*) bezeichnet.³⁶⁴ Ch. Burchard nimmt an, dass ‘Brot, Kelch und Öl’ an diesen Stellen aus JosAs als Chiffren für den Lebensunterhalt schlechthin verstanden werden müssen, da „‘Korn, Wein und Öl’ o. ä. als Summe der Landesprodukte zusammenhängen“.³⁶⁵ Das Auflisten von Brot, Kelch und Öl könnte auch im EvPhil in dieser Weise eine feststehende Reihe sein, die verwendet wurde, um die Gewöhnlichkeit und Materialität der aufgezählten Produkte hinter der sakramentalen Einfärbung sichtbar werden zu lassen.

Die durch Segelberg für #98 beanstandete Reihenfolge, die nicht den gängigen Initiationsweg entlanggeht, widerspricht dem sakramentalen Kontext meines Erachtens nicht. Auch andernorts im EvPhil

³⁶¹ Grundsätzlich würde dieser Sicht der Dinge entsprechen, dass Helmbold, Translation Problems, S. 93 die Rekonstruktion *πιοτηρίον* bezweifelt und erwägt, ob hier nicht eine Transkription des griechischen *οἶνον* gestanden habe. Allerdings lässt die Reproduktion der Seite in Facsimile Edition, S. 87 deutlich vom „p“ die unter die Zeilenlinie führende Senkrechte erkennen.

³⁶² Crum, Coptic Dictionary, S. 240.

³⁶³ Vgl. Burchard, Joseph und Aseneth, S. 614: „Joseph und Aseneth“ ist vermutlich in der jüdischen Diaspora Ägyptens (oder in Palästina?) noch vor dem Bar Kochba-Aufstand (132–135 n. Chr.) entstanden; ebenso Klauck, Herrenmahl, S. 187–188. Humphrey, Joseph and Aseneth, S. 28–38 bietet einen Überblick über die verschiedenen Lösungsansätze zur Datierungsfrage; sie selbst hält eine Entstehung in Ägypten für eine wahrscheinliche Annahme (ebd., S. 30) und neigt daher zur Datierung ins 1. Jh. (ebd., S. 30, 37).

³⁶⁴ JosAs 8,5; 15,5 (bei Philonenko 15,4); 16,16; (Philonenko 154; 182; 16,16 fehlt bei Philonenko; Übers. Burchard 649; 675; 681). Gelegentlich sind nur Brot und Kelch ohne das Öl genannt: JosAs 8,9; 19,5; 21,21. vgl. 21,13–14 (Übers. Burchard 651; 691; 701; vgl. 698–699). Vgl. dazu Klauck, Herrenmahl, S. 188–196; Burchard, S. 604–608.

³⁶⁵ Burchard, S. 605 mit Stellenangaben in Anm. 98. Auch in ExAn (NHC II p. 130,24–26; Kulawik 38) werden „Brot“ (*οεικ*), „Wein“ (*ηρπι*), „Öl“ (*νερό*), zusammen mit „Kleidung“ (*ρροος*) zur Beschreibung von Lebensunterhalt genannt.

kann die Reihenfolge der Rituale verändert werden. So folgen in #25 Taufe und Salbung auf die Eucharistie in #23b und auch die Taufe in #101 wird nach der Eucharistie in #100 genannt. Sollte das Öl in #98 entgegen der vorgetragenen Interpretation tatsächlich vom Öl der Salbung zu unterscheiden sein, so scheint doch wenigstens deutlich, dass es nicht sinnvoll ist, ein weiteres Ritual einzuführen, das wie die bei Irenäus geschilderte „Erlösung“ ebenfalls die Form einer Salbung gehabt hätte. Meint man aufgrund der Nachordnung des Öls nach Brot und Kelch einen Verweis auf die Salbung ausschließen zu müssen, so wäre ein eucharistischer Kontext wahrscheinlicher als die unvermittelte Nennung der „Erlösung“. Es wären dann an dieser Stelle Reste einer Eucharistie mit Sättigungsmahl erkennbar, in deren Verlauf auch (Speise-)Öl gesegnet wurde.³⁶⁶

Der angenommene Gedankenstrang von #97 zu #98 lässt sich in #99 fortsetzen. Materie bleibt nämlich auch in diesem Textstück Gegenstand. Der Philippusevangelist referiert in #99a das als „gnostisch“ bekannte Weltmodell, demzufolge die materielle Welt „durch ein Versehen“ entstanden ist. Da der Weltschöpfer selbst nicht unvergänglich ist, kann auch nichts in der von ihm geschaffenen Welt Unvergänglichkeit haben. Genau das könnte ein Argument antisakramentalistischer Gegner gewesen sein, das sie der in #97 und #98 aufgestellten These der Wirksamkeit sakramentaler Materie entgegengehalten haben: Wie

³⁶⁶ Besonders nahe an #98 ist Clem., exc. Thdot. 82,1 (Sagnard 206); auch dort wird Öl zusammen mit Brot erwähnt: Καὶ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ἔλαιον ἀγιάζεται τῇ δυνάμει τοῦ Οὐνόματος Θεοῦ, τὰ αὐτὰ ὅντα τὸ φωτίσμενον οἷον ἐλήφθη ἀλλὰ δυνάμει εἰς δύναμιν πνευματικὴν μοταβέβληται. Vor allem die Aussagen, dass Öl und Brot „durch die Kraft des Namens Gottes geheiligt“ werden und „in geistige Kraft verwandelt“ wurden, erinnert an die Sakramentskonzeption des EvPhil. Heinrici. Die valentianische Gnosis, S. 111, Anm. 2 hält ἔλαιον für eine Verschreibung aus οἴνον, „da sonst in den Excerpten der altkirchlichen Gebrauch einer Salbung mit Oel sich nicht erwähnt findet.“ Vgl. Casey, Excerpta, S. 159. Casey, ebd. entscheidet sich zwar für ἔλαιον, deutet es aber als Öl der Salbung; ebenso Lampe, Seal of the Spirit, S. 125: „the unction of the sick“. Öl wird auch in ActThom. 29 (Bonnet 146,1–3) zusammen mit Gemüse und Salz von Thomas „gesegnet“ (εὐλογήσας) und in ActThom. 152 (261,14–15) macht der König Misdai dem „Magier“ Thomas zum Vorwurf, dass er „durch Öl, Wasser und Brot die Menschen verzaubert“ (ἔλασιψ καὶ ὑδατι καὶ ἄρτῳ τοὺς ἀνθρώπους μαγεύει). „Wasser“ ist hier kein Verweis auf die Taufe, sondern auf die asketische Eucharistie des Thomas mit Brot und Wasser. In TA 5 (Geerlings 228,1–15) ist von der Darbringung (oblatio) von Öl die Rede, die „secundum panis oblationem et uini“ geschieht. Vgl. zu diesen Stellen McGowan, Ascetic Eucharists, S. 115–117. Allgemein zu anderen Materien beim eucharistischen Mahl vgl. McGowan, ebd., S. 140–142; Seeliger, Käse, insbesondere S. 198–202.207; McGowan versteht solche zusätzlichen Nahrungsmittel als Hinweise auf ein asketisches Umfeld (ebd., S. 140).

soll etwas, dem selbst die Unvergänglichkeit fehlt, Unvergänglichkeit verleihen? Die Äußerung in #99b ist wie eine Antwort auf solche Anfragen zu lesen.

Im Kontext der Frage nach der Heilswirksamkeit der Rituale ergibt sich eine schlüssige Interpretation des Abschnitts #99, wobei noch einmal sichtbar wird, in welcher Weise das Selbstbewusstsein der Adressaten die Vorstellung von der Kraft sakramentaler Rituale prägt. Wenn in #99b erklärt wird, dass nur „die Kinder“ Unvergänglichkeit besitzen und dass „die Dinge“ nur insofern unvergänglich sind, als sie zu Kindern werden, so ist das als Hinweis auf die besondere spirituelle Qualität der gnostischen Elite zu verstehen. Es ist nicht die Materie, das misslungene Werk des Weltschöpfers (#99a), die in den Rituale den Empfängern von Wasser, Öl, Brot und Kelch Heil eröffnet, sondern allein die (Gottes-)Kindschaft der Empfänger. Wenn „die Dinge“, die materiellen Elemente der sakramentalen Rituale, mit dem Heil, der „Unvergänglichkeit“ verbunden sind, so nur deshalb, weil sie von den Kindern empfangen werden.³⁶⁷ Nur insofern sie mit den Kindern im Ritual in Verbindung gebracht werden, haben sie mit der Unvergänglichkeit zu tun, aber nicht unabhängig von den Kindern. Um „Unvergänglichkeit“ zu empfangen, muss man über (potenzielle?) Unvergänglichkeit bereits verfügen. Der Zirkel ist geschlossen, auf logischer Ebene löst der Philippusevangelist die Spannung zwischen der von ihm behaupteten Notwendigkeit sakramentaler Heilsvermittlung und dem, den gnostischen Eliten eigenen Selbstverständnis nicht auf. Was sollen sakramentale Rituale dem geben, der die „Unvergänglichkeit“ bereits besitzt?

Nun wird der Ertrag der Abschnitte #97 bis #99 für die Frage der Adressaten deutlich. Insofern die Qualität der sakramentalen Materie von der Aufnahmefähigkeit der Empfänger abhängig ist, geht der Philippusevangelist von anderen Voraussetzungen aus als Markus der Magier. Die von Gnostikern zu erwartenden Aussagen in #99a und #99b werden nun allerdings durch #99c in ein überraschend anderes Licht getaucht. In #99c ist plötzlich von Empfängern und Spendern

³⁶⁷ Borchert, Analysis, S. 342–343 bezieht die „Dinge“ nicht auf die sakramentalen Elemente, sondern auf sämtliche Schöpfungen des Demiurgen und als Pendant zu „Kinder“ insbesondere auf die nur in die körperliche Sphäre gehörenden Menschen. Selbst wenn diese Aussage ursprünglich aus einem anderen Kontext stammen sollte, im gegenwärtigen Kontext des EyPhil wird sie zu einem Argument der Sakramentsdiskussion.

die Rede. Derjenige, der nichts „empfangen“ (*xi*) kann, ist auch nicht in der Lage, etwas zu „geben“ (*t*). Dass es hierbei um sakramentales „empfangen“ und „geben“ geht, ist aufgrund des unmittelbaren Umfelds der Abschnitte #97 und #98 sowie #100 und #101 nicht zu bezweifeln. Wer aber sind die, die nichts empfangen und nichts geben können? Am wahrscheinlichsten ist wohl, dass #99c polemisch gegen den Anspruch großkirchlicher Amtsträger gerichtet ist, durch Wasser, Öl, Brot und Kelch etwas „geben“ zu können. Hierfür spricht, dass im EvPhil der Großkirche andernorts auch die „Fähigkeit, zu empfangen“ bestritten wird. In #59 sind es vermutlich Angehörige der Kirche außerhalb des gnostisch elitären Zirkels, denen vorgeworfen wird, in der Taufe den Christennamen nur „als Darlehen“ zu „empfangen“ (*xi*),³⁶⁸ und dieselben sind es, die, wenn sie sterben, aufgrund ihrer falschen Auffassung von der Auferstehung #90a zufolge „nichts empfangen“ werden (*cenaxi λαλγ αη*).³⁶⁹

Ob nun die Aussage, dass der, der nicht empfangen kann, auch nicht geben kann, den Umkehrschluss zulässt, dass der, der empfangen kann, das „Kind“ (#99b), der Gnostiker also, auch geben kann und tatsächlich gibt, ist zunächst offen. Dass diese Annahme aber nicht ohne weitere Diskussion zu verneinen ist, legt der unmittelbar folgende Abschnitt #100 nahe. Dort ist möglicherweise ein Gebet vorausgesetzt, das den Inhalt des Kelches verändert.³⁷⁰ Sollte es ein einzelner Mahlvorstand sein, der über dem Kelch betet, aus dem dann mehrere Mahlteilnehmer trinken, so könnte man die Ansicht vertreten, sein Gebet heilige den Kelch für andere. Wenn dies richtig ist, so müssen in der Gemeinde, aus welcher das EvPhil hervorgegangen ist, Christen sein, die sich von den gnostischen „Kindern“ etwas „geben“ lassen. Es müssen im elitären Kreis der Adressaten oder in seiner Nähe Unterschiede im Niveau der gnostischen Begabung erkennbar sein, die auf die Existenz heilsvermittelnder Mystagogen hinweisen.

3.5.4. *Der Gnostiker als Heilmittler*

3.5.4.1. #95 bis #96: *Eine Kette der Heilsvermittlung*

Dass die Pneumatiker des EvPhil aufgefordert sind, weiterzugeben, was sie empfangen haben, ist nicht allein dem Abschnitt #99c zu entneh-

³⁶⁸ NHC II p. 64,22–30 (Schenke 38; Übers. 39).

³⁶⁹ NHC II p. 73,1–5 (Schenke 54; Übers. 55).

³⁷⁰ NHC II p. 75,14–21 (Schenke 60; Übers. 61); siehe oben 2.3.4.4. und 3.4.1.

men. In #95a wird eine ganze Kette des Empfangens und Weitergebens aufgereiht:

#95a

...Der Vater salbte den Sohn. Der Sohn aber salbte die Apostel. Die Apostel aber salbten uns.³⁷¹

Schenke bemerkt treffend, man sei versucht, die Kette „in Gedanken noch um ein Glied zu erweitern“: (Die Apostel aber salbten uns—) Wir aber salben euch.³⁷² Eine ähnliche Reihe stellt der Verfasser von 1 Clem auf, der in einem Autoritätskonflikt der Gemeinde von Korinth schlichten will. Um das Mandat und die Unabsetzbarkeit der einmal gewählten Gemeindevorsteher zu begründen, schreibt er: „Die Apostel wurden für uns vom Herrn Jesus Christus mit dem Evangelium beauftragt, Jesus, der Christus, wurde von Gott her geschickt. Der Christus also von Gott her und die Apostel von Jesus Christus...“ Schließlich, so fährt er fort, setzten die Apostel „ihre Erstlinge“ ein „zu Episkopen und Diakonen“.³⁷³ Dem Verfasser des Clemensbriefes geht es angesichts der Unruhen in Korinth darum, dass die bereits gefundenen organisatorischen Strukturen nicht mehr hinterfragt werden, sondern in der Gemeinde vielmehr alles „in guter Ordnung nach dem Willen Gottes“ ($\epsilon \nu \tau \alpha \kappa \tau \omega \varsigma \; \epsilon \kappa \; \theta e \lambda \mu \alpha \tau o \varsigma \; \theta e o \bar{u}$) geschehe.³⁷⁴ Es geht um „Aufträge“ ($\pi \alpha \rho \alpha \gamma \gamma \ell \alpha \varsigma$), die über die Apostel an die Episkopen und Diakone weitergereicht werden, um eine fortwährende Seelsorge zu gewährleisten.³⁷⁵ Der Auftraggeber steht in der Kette aus 1 Clem deutlich über dem, der in seinem Auftrag handelt.

Während es in 1 Clem also um eine Beauftragung geht, scheint #95 im Bild der Salbung eine Ermächtigung auszudrücken.³⁷⁶ Wer gesalbt

³⁷¹ NHC II p. 74,16–18: απειωτ γαρ τως ιπψηρε. απψηρε λε τως παποστολος. αιαποστολος λε ταςτη. (Schenke 58; Übers. 59).

³⁷² Schenke, Philippus, S. 447. Schenke ergänzt: „(Die Apostel aber salbten uns.) Wir aber sollen euch salben“ (Hervorhebung HS). Die durch „sollen“ nahegelegte Beauftragung steht m. E. in #95 nicht im Vordergrund.

³⁷³ 1 Clem. 42,1–2,4.

³⁷⁴ 1 Clem. 42,2; vgl. Lona, Der erste Clemensbrief, S. 444. Zum Sukzessionsgedanken in 1 Clem. vgl. ebd., S. 475–477.

³⁷⁵ Vgl. Hafner, Selbstdefinition, S. 335: „Hier (d. h. in 1 Clem. HS) wird nicht die Selbstfortsetzung des Amtes initiiert, sondern die Aufrechterhaltung der Seelsorge gefordert.“

³⁷⁶ Vielleicht ist mit Begriffen von Hafner (Selbstdefinition, S. 221–222) #95a als „Inspirationskette“ zu bezeichnen, im Unterschied zur „Informationskette“ in 1 Clem. Rhei (NHC I,4) scheint damit zwischen 1 Clem. und dem EvPhil zu stehen; vgl. p. 49,37–50,4,8–11.

ist, ist dem, der ihn gesalbt hat, in gewisser Weise gleichrangig; insofern er nämlich nun befähigt ist, die(selbe) Salbung, die er empfangen hat, auch weiterzugeben. Die Salbung ist weniger etwas, das ihm aufgetragen ist, als vielmehr etwas, über das er verfügt. In #95b wird dann auch ausdrücklich gesagt, was unter Salbung zu verstehen ist: Es ist nicht weniger, als der Besitz von allem.

#95b

Wer gesalbt ist, besitzt alles. Er besitzt die Auferstehung, das Licht, das Kreuz.³⁷⁷

Der Besitz von schlechthin „allem“ ist eine Maximalaussage, die keine Abstufung ähnlich der Auftragskette des Clemensbriefes zulässt. Christus, Apostel und Gnostiker, die alle aus dem väterlichen Urgrund stammen, sind hinsichtlich der Salbung eins.³⁷⁸ Die Einheit von Spender und Empfänger scheint auch der folgende Abschnitt #96 zum Ausdruck zu bringen:

#96a

Was den Heiligen Geist betrifft, so gab der Vater ihm diesen in dem Brautgemach (πυνθων), und er empfing (ihn da).

#96b

Der Vater nahm Wohnung in dem Sohn und der Sohn in dem Vater. Das ist[das] Himmel[re]ich.³⁷⁹

Zweifellos steht das in #96a erwähnte Brautgemach (πυνθων) in Verbindung mit dem irdisch-abbildlichen, das heißt sakralen Brautgemach. Das Thema der Sakramente, in #95 ist es Taufe und Salbung, wird in #97 und den folgenden Abschnitten fortgesetzt. Schenke denkt bei #96 an „ein Doppellogion über die Taufe Jesu“ und versteht „Brautgemach“ als Bezeichnung des gesamten „Initiationsri-

³⁷⁷ NHC II p. 74,18–21: πενταγιτούσαρ ουπίτερ πτηρά πηλαγ. ουπίταρ ταναστασίς πογοειν πεσφος. (Schenke 58; Übers. 59). Schenke, Philippus, S. 447 sieht in der Salbung eine Chiffre für die „Geistverleihung“, wohl weil in #96a (p. 74,21–22) vom Heiligen Geist, den der Vater gab, die Rede ist.

³⁷⁸ Roloff, Amt, S. 529 beobachtet im Zusammenhang mit der Frage, ob „die apostolische Sukzession im Sinne der geordneten Weitergabe des von Christus eingesetzten, ihn gegenüber der Gemeinde repräsentierenden Apostelamtes“ von 1 Clem. her zu begründen ist, dass „die Gesichtspunkte der Christusrepräsentation und der Lehrautorität bei Clemens völlig zurücktreten.“

³⁷⁹ NHC II p. 74,21–24: πιπάλ ετογαλλε επειωτ † ηαρ πηλαει 2πι πηγ[η]φων αψχι. αψωπωτε πικι πειωτ 2πι πω[η]ρε αγω πηφηρε 2πι πειωτ. τλει τ[ετηηη]τερο πηπηγε. (Schenke 58; Übers. 59).

tuals“.³⁸⁰ Es könnte somit auch die Eucharistie als Zusammenfassung und wiederholte Vergegenwärtigung der Initiation gemeint sein. Für die Eucharistie spräche jedenfalls die Nähe der im Abschnitt #96b zum Ausdruck gebrachten wechselseitigen Einwohnung oder Aufnahme von Sohn und Vater zur Kultformel des Markus, die dieser wohl bei der Spendung des eucharistischen Kelches sprach: „... Empfange von mir den Bräutigam. Nimm ihn auf und laß dich in ihn aufnehmen.“³⁸¹

Es ist für den hier in den Blick genommenen Zusammenhang nicht entscheidend, ob der vom Vater mit dem Heiligen Geist Versehene der Gesalbte aus #95b oder der Sohn aus #96b ist. Der gesalbte Gnostiker ist ein „Christus“ und „Sohn des Brautgemachs“.³⁸² So sagt der Philippusevangelist in #67e von dem, der die „Salbung (χριστα) mit dem Balsam (ῆπικον[τε]) der Kraft des Kreuzes“ empfangen hat, er sei „ein Christus“ (οὐχός).³⁸³ Auch im Abschnitt #44a wird eine vergleichbare Aussage gemacht: „... du sahst etwas von jenem Ort und du wurdest zu jenem. Du sahst den Geist (πνεῦμα) und wurdest zu Geist (πνεῦμα). Du sah[st] den Christus (πάτερ) und wurdest zu Christus (πάτερ)...“ Aus dieser für den erweckten Pneumatiker bereits bestehenden Identität, die gleichbedeutend damit ist, den „Vater zu sehen“, erwächst die Gewissheit, auch mit dem „Vater“, dem Ursprung, in der Zukunft eins zu werden, denn der Text endet mit der Ankündigung: „Du sahst den [Vater] und wirst zum Vater werden.“³⁸⁴

Nach dem bisher Ausgeführten ist es durchaus nahe liegend, in der Bezeichnung des gesalbten Gnostikers als „Christus“ auch eine Beschreibung seiner Funktion zu sehen. Was er empfangen hat, kann er auch geben und so für andere zum „Christus“, das heißt zum Erlöser werden.³⁸⁵ Ausgehend von der in den sakramentskritischen Abschnitten

³⁸⁰ Schenke, Philippus, S. 449.

³⁸¹ Iren., haer. I 13,3 (Rousseau 194,45–46; 195,37–38; Übers. Brox 221).

³⁸² Vgl. Schenke, Philippus, S. 449: „Daß das ‘er’ (‘ihm’) des Satzes, der hier als #96a bezeichnet ist, ein anderes ist als das ‘er’ des unmittelbar vorhergehenden Satzes (#95b), ist schon immer so oder so gefühlt worden....“

³⁸³ NHC II p. 67,23–27 (Schenke 44; Übers. 45). Auch die im Philippusevangelium geforderte Askese als Distanz zum „Fleisch“ zeigt den Gnostiker als „alter Jesus“, da er gleich dem historischen Erlöser, das Sichtbare nur wie ein Kleid trägt. Zum syrischen Asketen als „alter Jesus“ vgl. Drijvers, Athleten, S. 112–113,119.

³⁸⁴ NHC II p. 61,27–32 (Schenke 32; Übers. 33, geringfügig verändert).

³⁸⁵ Auch im „Evangelium Veritatis“ ist Christus Urheber der (geistlichen?) Salbung: „Wegen der Ankunft Christi wurde über ihn in ihrer Mitte (so) geredet: ‘Sucht, auf daß alle, die in Verwirrung geraten sind, eine Möglichkeit zur Rückkehr bekommen und er (= Christus. HS) sie mit der Salbung salbe! Die Salbung bedeutet das Erbarmen des

zur Sprache gebrachten Überzeugung, das Sakrament entfalte eine Wirkung allein aufgrund der entsprechenden Verfassung des Empfängers (3.2.), würde man ein in der Sakramentspraxis ausgedrücktes Gefälle zwischen Spender und Empfänger eigentlich ausschließen wollen. Der, „der alles besitzt“, kann die sakramentalen Rituale nutzen, weil er sie „kennt“ (#105);³⁸⁶ eine besondere Kompetenz ist also allein auf Seiten des Empfängers nötig, nicht auf der des Spenders.

3.5.4.2. #56 und #51: ‘Heilsklassen’ und Heilsvermittlung

Im Gemeindeleben spielen jedoch nicht ausschließlich die „vollkommenen“ Gnostiker eine Rolle, deren antisakramentalistische Tendenzen der Philippusevangelist bannen will. Eine Reihe von Stellen des EvPhil erlaubt einen Blick auch auf die ‘schwächeren’ Christen im Umfeld der gnostischen Elitezirkel, welche Führung durch die Gnostiker erwarten. Es gibt einige Äußerungen im EvPhil, aus denen sich erkennen lässt, dass die valentinianische Lehre von der Unterteilung der Menschen in die drei ‘Heilsklassen’ Pneumatiker—Psychiker—Hyliker auch dort vorausgesetzt wird.³⁸⁷

Entscheidend dafür, wie man sich das Gemeindeleben hinsichtlich der Frage nach Spender und Empfänger der Sakramente vorzustellen hat, ist die Mobilität innerhalb der vorausgesetzten ‘Heilsklassen’. Kann der ‘Schwächere’ durch die Zuwendung pneumatischer Christen ein besserer Christ werden oder aber ist durch die ‘Heilsklassen’-Vorstellung jegliche dynamische Entwicklung ausgeschlossen? Aufgrund von #56 müsste man an ein statisches Modell denken.

#56

Ein Blinder und ein Sehender, die beide zusammen im Dunkeln sind, unterscheiden sich nicht voneinander. Sobald das Licht kommt, wird der Sehende das Licht sehen, doch der Blinde im Dunkeln bleiben.³⁸⁸

Die Aussage ist ganz ähnlich derjenigen, die oben in Exkurs VIII aus der Schrift Authentikos Logos zitiert wurde: Der „unverständige Mensch“

Vaters, . . . Die er aber gesalbt hat, sind solche, die sich vollendet haben.“ (p. 36,14–20; Attridge/MacRae 108; Übers. Schenke 41).

³⁸⁶ NHC II p. 76,17–22 (Schenke 62); vgl. Koschorke, Polemik, S. 143–144; ders. Namen, S. 317.

³⁸⁷ Zur valentinianischen Lehre von den drei Heilsklassen siehe oben 1.3.3. (Exkurs I).

³⁸⁸ NHC II p. 64,5–9 (Schenke 38; Übers. 39).

hört zwar „den Ruf“, er weiß aber nichts damit anzufangen.³⁸⁹ Der Blinde und der Sehende aus #56 haben jeweils andere natürliche Anlagen, um auf den Ruf des Erlösers zu reagieren.³⁹⁰ In der Dunkelheit der materiellen Welt ist der Unterschied zwischen beiden jedoch nicht zu erkennen.³⁹¹ Auch das Textstück #51 scheint verschiedene ‘Sorten’ von Menschen vorauszusetzen, die wesensmäßig verschieden sind. Es gibt demnach „Glasgefäß“ und „Tongefäß“, die zwar beide durch Feuer entstanden sind, von denen aber nur die Glasgefäß wieder eingeschmolzen werden können.

#51

Glasgefäß wie Tongefäß entstehen mit Hilfe von Feuer. Aber wenn Glasgefäß zerbrechen, werden sie von neuem geschaffen. Denn sie sind durch ein Pneuma (ἢ οὐγμῆ) entstanden. Wenn aber Tongefäß zerbrechen, fallen sie der Vernichtung anheim. Denn sie sind ohne ein Blasen (χωρὶς τικεῖ) entstanden.³⁹²

Wenn anschließend in #52 im Bild des Esels, der den Mühlstein dreht, „hundert Meilen“ zurücklegt und doch auf der Stelle bleibt, die Gefahr der Vergeblichkeit (ταλαιπωρος) beschworen wird, so könnte das so gelesen werden, als lohne fromme Anstrengung nicht, schon gar nicht für die, welche nicht über die entsprechende ‘Natur’ verfügen und nicht „durch ein Pneuma“ entstanden sind.³⁹³

Allerdings ist es nicht zwingend, #51 auf den Unterschied von Pneumatikern und Psychikern zu beziehen. Nach van Unnik geht es

³⁸⁹ NHC VI p. 34,3–7 (MacRae 284). Siehe oben Exkurs VIII. Schenke, Philippus, S. 337 nennt zwei Parallelen, die ebenfalls das Bild vom Sehen und Nicht-Sehen aufgreifen: LibThom (NHC II p. 139,18–20; Layton 184) und Silv (NHC VII p. 102,23–26; Peel 324,326), wobei es in letzterem nicht um den Empfänger des Lichtes geht, sondern um das Licht, das nötig ist, um überhaupt „sehen“ zu können.

³⁹⁰ Vgl. Ménard, L’Évangile, S. 172. Gegen Ménard äußert sich Borchert, Analysis, S. 213. Kippenberg, Gnostiker zweiten Ranges, S. 130 folgert aus #56 geradezu, das Psychische müsse erzogen werden. Das ist mir allerdings unklar; #56 setzt sicherlich ein Zusammenleben von sehenden Gnostikern und blinden Mehrheitschristen voraus, jedoch keinen Austausch zwischen beiden.

³⁹¹ Die Verborgenheit des Gnostikers ist vermutlich auch in #58a (NHC II p. 64,12–14; Schenke 38; Übers. 39) Thema: „Die hohe Stellung des Menschen ist nicht sichtbar, sondern liegt im Verborgenen....“

³⁹² NHC II p. 63,5–11 (Schenke 36; Übers. 37). Schenke setzt hier πῆ and τικεῖ gleich: „... sie sind durch ein Blasen (ἢ οὐγμῆ) entstanden... sie sind ohne ein Blasen (χωρὶς τικεῖ) entstanden.“

³⁹³ NHC II p. 63,11–14.15–21 (Schenke 36; Übers. 37). Wie Schenke, Philippus, S. 325–327 dargelegt hat, sind #52a und #52b zwei Gleichnisse, in denen vergebliches Laufen Thema ist: in #52 das Laufen des Esels, in #52b das Laufen Verirrter in der Wüste.

in #51 vielmehr um den Gegensatz von Christen und Weltmenschern und deren Schicksal nach dem „Zerbrechen“, das heißt nach ihrem Tod. Allein die Christen, die den „Geist“ (πνεῦμα) besitzen, können auf eine Zukunft nach ihrem irdischen Lebensende hoffen.³⁹⁴ Demnach wäre #51 so zu verstehen, dass die Taufe den entscheidenden Unterschied macht. Im Hintergrund stünde dann nicht die Annahme unterschiedlicher Heilsempfänglichkeit der Menschen, sondern #51 wäre schlicht eine weitere Aussage zur Wirkung sakramentaler Handlungen. Entgegen dieser durchaus plausiblen Erklärung van Unniks könnte es freilich aber auch sein, dass die Entstehung beider Gefäße „durch Feuer“ (χιτῶν πκωστή) auf eine spezifisch gnostische Initiation hinweisen soll, da „Feuer“ im EvPhil mehrfach im sakramentalen Kontext der Salbung begegnet.³⁹⁵ Des Weiteren ist einschränkend daran zu erinnern, dass der Philippusevangelist, wie #59 nahe legt, offenbar Christen kennt, welche keinen „Heiligen Geist“ bei der Taufe empfangen. Will man nun allerdings die Gefäße, die „ohne ein Blasen“ entstanden sind, auf Christen beziehen, die ohne den Geist getauft wurden, ergibt sich wiederum die Schwierigkeit, weshalb der Philippusevangelist nicht „ohne den Geist (πνεῦμα)“, sondern „ohne ein Blasen (πνεῦμα)“ sagt. Hat man bei denen, die nicht einmal den Anhauch (πνεῦμα) des Geistes besitzen, nicht doch an ungetaufte Weltmenschern zu denken? Vermutlich ist eine so systematisch geschlossene Terminologie dem EvPhil fremd. Wer hier den pneumatischen Glasgefäßern gegenübergestellt wird, muss offen bleiben: Es können mindere (psychische) Christen sein, es könnten aber ebensogut die Weltmenschern sein. Auch in #56 ließen sich übrigens „Blinde“ und „Sehende“ als Ungetaufte und Getaufte deuten, zumindest dann, wenn das „Licht“ eschatologisch verstanden wird. Solange Ungetaufte und Getaufte in der dunklen Welt sind, unterscheiden sie sich nicht, bis das endzeitliche Brautgemach kommt, dann nämlich werden nur die Getauften „das Licht empfangen“ (#127a).³⁹⁶ Schließlich ist für beide Abschnitte, #51 und #56, festzuhalten, dass

³⁹⁴ Siehe oben 2.3.2.2. Vgl. van Unnik, Three Notes, S. 467–468; zustimmend Schenke, Philippus, S. 324–325. Van Unnik, ebd. verweist hierzu auf interessante Parallelen der jüdischen Literatur.

³⁹⁵ Van Unnik, Three Notes, S. 467 deutet die Entstehung durch Feuer als sexuelle Zeugung: „Both are made in ‘fire’ which is clearly sexual passion.“

³⁹⁶ NHC II p. 86,4–7 (Schenke 78). Borchert, Analysis, S. 213 erwägt als möglichen Hintergrund der Ankunft des Lichtes neben der Situation „when the call comes from without“ auch an die Situation des Aufstiegs der Seele nach dem Tod des Menschen.

die Frage der Entwicklungsmöglichkeiten hier gar nicht im Blickfeld des Philippusevangelisten liegt. Es geht in #51 um das Pneuma, welches zur Auferstehung befähigt und in #56 um die Verborgenheit der Pneumatiker in der Welt. Ob die Bilder so weit allegorisch ausgelegt werden dürfen, dass sie zur weiteren Charakteristik der unterschiedenen Gruppen tauglich sind, ist unsicher.

Der Philippusevangelist war, wie die Abschnitte #51 und #56 zeigen, durchaus der Überzeugung, dass es Menschen gibt, deren beschränkte Ausstattung sie weniger empfänglich oder ganz unempfänglich für das Heil sein lässt. Eine entsprechende Unterscheidung trifft er ja bereits in den Abschnitten #1 bis #4 (siehe oben 1.3.4.2.). Jeder gnostische Prediger hatte sich mit renitenten Hörern auseinanderzusetzen, die sich nicht überzeugen lassen wollten. Aus #51 und #56 allein ist keine Lehre von absoluter Heilsprädestination abzuleiten, die die Geltung des sakramentalen Konzepts für den Philippusevangelisten außer Kraft setzen würde. Von Bedeutung für die Frage nach den sakramentalen Ritualen ist es, dass im EvPhil die „von Natur aus“ (φύσει) zur Rettung Bestimmten oder Befähigten ihre Rettung in dieser Welt erst vergegenwärtigen müssen. Wie oben im Zusammenhang mit #48 bereits ausgeführt wurde, scheint die Prädestination zum Heil für den Philippusevangelisten durchaus Fortschritte auf dem Heilsweg, wie auch ein Scheitern zuzulassen.³⁹⁷ Dies stimmt mit Bemerkungen bei Irenäus überein, aus denen hervorgeht, dass sich die von Irenäus beschriebenen Gnostiker zwar einerseits als „von Natur aus pneumatisch“ (διὰ τὸ φύσει πνευματικούς) verstehen,³⁹⁸ andererseits aber auch mit einer Entwicklung ihrer pneumatischen Natur in der Welt rechnen.³⁹⁹

³⁹⁷ Das Scheitern thematisiert vor allem #4a NHC II p. 52,15–18 (Schenke 14); Apostasie ist vermutlich auch Thema in den Abschnitten #38 und #114. Desjardins, Sin, S. 91 geht zu weit, wenn er die Lehre von den ‘Heilsklassen’ für das EvPhil kategorisch ablehnt. Er hat aber vermutlich Recht, dass nach Ansicht des Philippusevangelisten alle (Christen) die Chance zur Rettung haben und alle das Heil wieder verlieren und in die Sünde zurückfallen können; so etwa auch, wenn er ebd., S. 100 von „the dynamic nature of their (= der gnost. Christen. HS) own salvation“ spricht.

³⁹⁸ Iren., haer. I 6,2 (Rousseau 94,31; 94,618).

³⁹⁹ Vgl. Iren., haer. I 6,1 (Rousseau 90,4–8.92,20–21; 90,589–91,594.92,607–608; Übers. Brox 163): Das Pneumatische wird „hier (auf Erden) in Verbindung mit dem Psychischen und in gemeinsamer Erziehung mit ihm während des (hiesigen) Aufenthalts gestaltet (ενμπαιδευθέν)“ und es muss in der materiellen Welt „durch Gnosis geformt und vollendet“ werden (... , ὅταν μορφωθῇ καὶ τελειωθῇ γνώσει πάν τὸ πνευματικόν).

3.5.4.3. #110 bis #111: Der irdische Heilsweg der Pneumatiker

Im Folgenden soll nun wenigstens knapp auf ein paar Textstellen verwiesen werden, an denen eine dynamische Entwicklung, ein Heilsfortschritt, vorausgesetzt wird. Hierher gehören vermutlich alle Bilder des Philippusevangelisten, die ein „werden“ (ωφεί) enthalten. So etwa, wenn in #37 dem „kleinen Kind“ (κούρει) in Aussicht gestellt wird, zum „Menschen“ (ρωμέ) zu werden, oder wenn in #127a „einer zum Sohn des Brautgemaches wird“.⁴⁰⁰ Der leider sehr lückenhafte Abschnitt #107a ließe sich unter Umständen in der Weise verstehen, dass der Pneumatiker, der alle Sakramente empfangen hat, auch „von diesen Orten“ frei werden muss, um ins Pleroma zu gelangen und nicht, wie die Psychiker in der „Mitte“ festgehalten zu werden.⁴⁰¹

Möglichkeiten einer Entwicklung müssen überall dort angenommen werden, wo ein Nebeneinander von Christen verschiedenen Niveaus den Schwächeren Vorteile verschaffen soll. Dass die Christen niedrigeren Niveaus tatsächlich von den vollkommenen Christen profitieren können, muss deshalb für das EvPhil vorausgesetzt werden, weil anders die wiederholte Forderung, den Schwächeren zu helfen, nicht verständlich wäre. Was in #99c angedeutet ist, dass nämlich der, der „empfangen“ (κι) hat, auch „geben“ (τι) soll,⁴⁰² ist in #110a deutlich ausgesprochen.⁴⁰³

⁴⁰⁰ NHC II p. 60,1–6 (Schenke 30); p. 86,4–5 (Schenke 78). #57 (p. 64,9–12) scheint demgegenüber eine gewisse Relativierung von „werden“ zu beinhalten: „Der Herr sprach: ‘Wohl dem, der ist, ehe er wurde.’ Denn der, der ist, der ist gewesen und wird sein.“ (Schenke 38; Übers. 39). Ein ähnliches Herrenwort findet sich im koptischen Thomasevangelium log. 19,1 (Bethge 524); vgl. dazu Turner, Gospel, S. 207.

⁴⁰¹ NHC II p. 76,33–77,1 (Schenke 62). Es gibt eine Reihe weiterer Stellen, an denen ωφεί im Sinne einer Entwicklung oder Veränderung verstanden wird. Aufgrund der verschlüsselten Sprache des EvPhil wäre jeweils eine genauere Untersuchung nötig, um zu entscheiden, ob die Idee eines Heilsfortschritts impliziert ist; diese weiteren Stellen sind (Übersetzung jeweils Schenke): #1 (p. 51,[33]; 52,2): „die einen sind so, wie sie entstehen... den anderen aber muss es schon genügen, dass sie (überhaupt) entstehen“; #6 (p. 52,23): „Als wir Christen wurden...“; #30b (p. 59,2): „Der Mensch (...) würde er sich aus dem Munde ernähren und vollkommen werden“; #44a (p. 61,22.28f.30.31.[35]); #51 (p. 63,6.9.11); #86 (p. 72,6.9): die Werke des Menschen „entstehen aus seiner Kraft“.... „Was seine Kinder betrifft, so sind sie aus einem Zustand de(r) Ruhe entstanden“; #99b (p. 75,13); #106 (p. 76,28): die Gnade erwirkt nur, wer „zu vollkommenem Licht wird“; #110a (p. 77,31); #112 (p. 78,23.24): „damit das, was ihr hervorbringen werdet, nicht der Welt sondern dem Herrn ähnlich wird“; #113 (p. 78,32.33.[35]; 79,1.3.5): „Wenn du zum Menschen wirst, ist es der Mensch, der dich lieben wird. Wenn du zum Geiste wirst, ist es...“; #122d (p. 82,[26]).

⁴⁰² NHC II p. 75,13–14 (Schenke 60).

⁴⁰³ Vgl. Schenke, Philippus, S. 476: „Die hiesige Dialektik von Erkenntnis und Liebe, Freiheit und Dienst durch Kombination johanneischer und paulinischer Gedanken ist nun so schön und klar, daß sie im Prinzip keines Kommentars bedarf.“

Von dem, der zur „Erkenntnis“ (τηνωσις) gekommen ist, darf man erwarten, dass er auch andere zur Erkenntnis führt.

#110a

„„Die Erkenntnis“ der Wahrheit (τηνωσις πταληθεια) „erhebt“, das heißt: sie macht frei (ελεγθερος) und veranlasst sie, daß sie (= die Freien. HS) sich über alles erheben. „Die Liebe (αγαπη) aber erbaut.“ Wer aber frei geworden ist durch die Erkenntnis, ist um der Liebe willen ein Sklave für die, die [die F]reiheit der Erkenntnis noch nicht aufnehmen konnten (ειπατογωφι εερπαι). Die Erkenntnis aber macht sie tauglich (dazu), indem sie [sie] fre[i] werden [lässt].⁴⁰⁴

Der Philippusevangelist polemisiert hier unmissverständlich gegen Pneumatiker, die ihre aus der Erkenntnis gewonnene Freiheit als Dispensierung von allen sozialen Verbindlichkeiten missverstehen: Die „Erkenntnis der Wahrheit“ (τηνωσις πταληθεια), „sie veranlasst sie, sich über alles zu erheben“ (στρογχισε επια τηρη), während „die Liebe erbaut“, stellt der Philippusevangelist mit den Worten von 1 Kor 8,1 fest.⁴⁰⁵ Wie das Folgende zeigt, meint er damit offenbar, dass die Gnostiker zur Überheblichkeit gegenüber den weniger begabten Mitchristen neigen. Der wirklich Erkennende weiß sich jedoch durch die „Liebe“ (αγαπη) denen verpflichtet, „die die Freiheit der Erkenntnis noch nicht aufnehmen konnten“.⁴⁰⁶ In #110b wird dieser Gedanke mit weiteren Aussagen über die Liebe vertieft, die an Aussagen aus 1 Kor 13 erinnern. Die „Liebe“ behält demnach nichts für sich, sondern sagt: „[alles,] was [mir] gehört, gehört dir.“⁴⁰⁷ Vergleichbar ausführlich behandeln die „Liebe“ neben #110 bis #111 nur noch die Abschnitte #45 und #46, und auch dort wird die „Liebe“ mit dem Geben verbunden. In #45 heißt es: „Niemand kann empfangen (ξι) ohne den

⁴⁰⁴ NHC II p.77,23–31 (Schenke 64; Übers. 65, geringfügig verändert).

⁴⁰⁵ Zur Übersetzung von πια τηρη (p. 77,25) im Sinne von πάντα vgl. Schenke, Philippus, S. 478 mit Sevrin, Pratique et doctrine, S. 217, Anm. 59.

⁴⁰⁶ Vgl. Buckley/Good, Sacramental Language, S. 19 zu #110a: „...knowledge implies social responsibility (...) The author of *Gos Phil* acknowledges the responsibility of the anointed for the others...“; ebenso Gaffron, Studien, S. 155. Der im Hintergrund stehende Konflikt zwischen einfachen Christen und Elite ist ähnlich dem in Inter (NHC XI,1), wobei dort die Perspektive eine andere ist; siehe oben Exkurs VIII. Zum Gegensatz von Gnosis und Liebe vgl. Jonas, Gnosis II/1, S. 44–45. Borchert, Analysis, S. 391 bemerkt zu #110: „On the basis of Philip's discussion of love it may be thought that he is more 'Christian' than the Valentinians whom Irenaeus knew.“

⁴⁰⁷ „Die Liebe [sagt von] nichts, daß es ihr [gehört, obg]lei[ch doch alles] ihr gehört. Sie s[agt] nicht [: 'Jenes ist meins'] oder: 'dieses ist meins', so[ndern: 'alles,] was [mir] gehört, gehört dir'.“ (NHC II p. 77,31–35; Schenke 64; Übers. 65). Vgl. 1 Kor 13,4–5. Zur αγαπη im EvPhil siehe auch #45 (NHC II p. 61,36–62,2; Schenke 32).

Glauben (**πΙCTIC**). Niemand kann geben (†) ohne Liebe (**αΓΑΠΗ**).⁴⁰⁸ „Empfangen“ (**χι**) lässt im EvPhil einen Unterton aus dem Bereich der sakramentalen Rituale mithören, und dieser Bereich scheint auch durch #111 zu dem in #110 ausgeführten Gedanken ergänzt zu werden:

#111a

Die gei[stige] Liebe (**τΑΓΑΠΗ ΠΙΠΙΕΥΜ[ΑΤΙΚΗ]**) ist Wein (**ΗΡΠ**) und Wohleruch (**СТОЕI**). Es gen[ießen] [sie alle, die sich mit ihr salben (**τΟ2C**). Es genießen (sie) auch diejenigen, die in ihrer Nähe stehen, solange die Gesalbten (**ΗΕΤΤΟ2C**) dastehen. Wenn die mit Salbe (**COΣΗ**) Gesalbten sich von ihnen zurückziehen und weggehen, bleiben jene, die nicht gesalbt sind und nur in ihrer Nähe stehen, in ihrem (eigenen) Gestank zurück.

#111b

Der Samariter gab dem Verwundeten nichts außer Wein (**ΗΡΠ**) und Öl (**ΗΕ2**). Das bedeutet nichts anderes als die Salbe (**COΣΗ**). Und sie heilte die Wunden. Denn (es heißt): „Die Liebe bedeckt eine Menge von Sünden.“⁴⁰⁹

Schenke ist der Meinung, dass die Liebe, welche Thema in #111a und #111b ist, nicht mehr auf eine Liebe unter Menschen zu beziehen sei, sondern die „Liebe Gottes“ sein müsse. Schon für #110b beobachtet er diesen Themenwechsel; während es in #110a um die Liebe der Pneumatiker zu ihren Mitchristen gehe, handele es sich in #110b um die Liebe Gottes zu den Pneumatikern.⁴¹⁰ Für #110b und #111b scheint mir diese Annahme unnötig zu sein,⁴¹¹ für #111a ist es

⁴⁰⁸ NHC II p. 61,36–62,2 = #45 (Schenke 32; Übers. 33) und p. 62,2–6 = #46 (Schenke 34). „Liebe“ und „erkennen“ bzw. „Erkenntnis“ werden in #12c und #115 verbunden. Vgl. auch Desjardins, Sin, S. 98.

⁴⁰⁹ NHC II p. 77,35–78,12 (Schenke 64; Übers. 65).

⁴¹⁰ Vgl. Schenke, Philippus, S. 478. Es kann sein, dass bei dieser Deutung Schenkes ursprüngliche Ergänzung der Lücke p. 77,35 am Anfang von #111a nachwirkt: Schenke hatte zunächst nicht „die geistige Liebe“, sondern „die Liebe des Vaters“ gelesen. Zur Ergänzung **τΑΓΑΠΗ ΠΙΠΙΕΥΜ[ΑΤΙΚΗ]** am Anfang von #111a vgl. Krause, Rezension zu Till, S. 178. Bereits Gaffron, Studien, S. 156 hatte den gesamten Abschnitt #111ab auf die vom Gnostiker geforderte Liebe hin gedeutet, da der Samariter in #111b „der selbstlos liebende Gnostiker“ ist, „der den Kranken und durch die Angriffe der Weltmächte Verwundeten... die rettende Gnosis bringt“.

⁴¹¹ Roukema, Good Samaritan, zeigt zwar, dass der Samariter aus Lk 10 in der allegorischen Exegese der alten Kirche zumeist mit Christus identifiziert wird (vgl. ebd., S. 72), für das Samaritergleichnis in #111b treffe dies aber nicht zu: „The Samaritan appears to be the model of the advanced or gnostic Christians who should lovingly care for the simple believers by offering them their spiritual love inspired by *gnosis*...“ Die Identifikation mit Christus sei auch im EvPhil nicht auszuschließen, aber der Akzent liege auch dann darauf, dass der Gnostiker wie Christus handeln soll (ebd., S. 68).

aber in der Tat nachvollziehbar, wenn Schenke beobachtet, dass „die gebrauchten Hauptbegriffe selbst (Liebe, Wein, Wohlgeruch)“ auf eine Liebe verweisen, die „nicht etwas, das man selbst hat“ ist, „sondern etwas, das einem von *einem/einer anderen* geschenkt wird bzw. was man zu bekommen hofft.“⁴¹²

Dahingehend ist vermutlich die Bezeichnung der Liebe als „Salbe“ (*cos̄n̄*) zu deuten, denn die Salbung verbürgt den Gnostikern, den „Gesalbten“, die Rückkehr zu ihrem göttlichen Ursprung: Die Salbung kommt von Gott (#95b) als Ausdruck seiner „Liebe“ zu ihnen.⁴¹³ Auch im irdischen Exil der Pneumatiker führt sie zu Liebesbeziehungen. Angezogen vom Duft der Salbe versammeln sich um die Gesalbten solche Christen, die ebenfalls empfänglich für die Gnosis sind. Zumindest muss man dies annehmen, wenn man eine Verbindung von #111 zurück zu #110 zieht. Dass solche Christen zwar ‘schwächer’ sein mögen, sich aber dennoch als Pneumatiker erweisen können, macht der koptische Übersetzer von #110 durch den negativen Kompletiv *εμπιάτοι*- deutlich: Es sind Christen, welche die Erkenntnis „noch nicht aufnehmen konnten“.⁴¹⁴

Der Abschnitt #111a bringt zunächst die Konsequenzen vor Augen, die der Rückzug der Gesalbten für die Nahestehenden haben würde. Diese müssten im „Gestank“ zurückbleiben, da sie selbst nicht gesalbt sind. Der Verweis auf das Gleichnis vom barmherzigen Samariter in #111b (Lk 10,25–37),⁴¹⁵ macht dann aber deutlich, dass es letztlich nicht nur um das Ausharren der Pneumatiker bei den anderen Christen gehen kann, sondern um die Weitergabe der Salbung, denn ausdrücklich werden „Wein und Öl“, die der Samariter dem Verwundeten zur Heilung gegeben hat, als Bild der „Salbe“ ausgelegt.⁴¹⁶ Auch hier

⁴¹² Schenke, Philippus, S. 479; vgl. S. 480. Die Bezeichnung der „Liebe“ als „geistlich“ (*πνευματική*) in p. 77,35 ist anhand der Faksimileausgabe (S. 89) in den erkennbaren Schatten nicht zu lesen; Schenkes Rekonstruktion (mit Layton 198) geht auf die Untersuchung des Originals zurück.

⁴¹³ Im Referat des Irenäus, haer. I 4,1 (Rousseau 64,14–15; 64,365–366) bleibt der Enthymes, der unteren Sophia, nachdem sie vom Pleroma abgetrennt wurde, ein „Duft der Unsterblichkeit“ zurück (*ἔχουσά τινα ὀδυῆν ἀφθαρότας*), der wohl als ‘Vorahnung’ der glücklichen Rückkehr ins Pleroma zu deuten ist. Vgl. Gaffron, Studien, S. 156 mit Anm. 121,122 (S. 343).

⁴¹⁴ Vgl. Plisch, Einführung, S. 63: zu *πιάτε* = „Der negative Kompletiv... bezeichnet ein Ereignis, das noch nicht geschehen ist (dessen Eintritt aber erwartet wird).“ Vgl. Till, Koptische Grammatik, S. 161–162 (§ 320).

⁴¹⁵ Vgl. Dehandschutter, Readers of Luke, S. 35, mit Anm. 22.

⁴¹⁶ Vgl. Gaffron, Studien, S. 157, der im Zusammenhang mit den im Duftkreis der Pneumatiker aus #111 treffend an den defizitären Sakramentsempfang der kirchlichen

scheint der Philippusevangelist also auf das Problem zu reagieren, dass die Angehörigen der pneumatischen Elite unter sich bleiben und am Kontakt mit Sympatisanten zu wenig Interesse haben.⁴¹⁷ Das vorbildliche Verhalten des „Samariters“ soll demgegenüber zeigen, dass gnostische „Freiheit“ (#110) nicht die Solidarität innerhalb der Gemeinde aufheben darf.⁴¹⁸

Die „Salbe“ in #111 ist ohne Zweifel gleichbedeutend mit der „Erkenntnis“ aus #110. Ein sakramentaler Hintergrund ist damit aber für #111 nicht ausgeschlossen, und vielleicht ist er sogar nahe liegend.⁴¹⁹ Das ist besonders dann zu vermuten, wenn man mit Schenke die Salbung aus #111a als Bild der von Gott geschenkten Liebe versteht. Dass von **cosτὶ**, „Salbe“ die Rede ist, nicht von **χρισμα**, kann der literarischen Freiheit des Bildes zugeschrieben werden.⁴²⁰ Ähnliche terminologische Freiheit ist auch andernorts im EvPhil zu finden. So etwa in #98, wo

Mehrheit erinnert (#59 und #67d): „es genügt nicht, im Duftkreis der Salbe zu stehen, da man sonst des Duftes (...) verlustig geht, man muß die Salbe selbst erhalten.“ Ebd., S. 158: „Wo aber der Duft der Gnosis sich verbreitet, d. h. wo die rettende Botschaft, das gnostische Evangelium, verkündet wird, da leuchtet die Gnosis auch wirklich auf, so daß die der Gnosis noch nicht Teilhaften wirklich im Duftkreis der Gnosis sind. Doch um sie selber zu erlangen, bedürfen sie der immerwährenden Verbindung mit ihr, die sie nicht durch den Duft, sondern allein durch die Salbe erhalten.“

⁴¹⁷ Dies scheint mir eine sinnvolle Antwort auf die von Gaffron, Studien, S. 344–345, Anm. 133 offengelassene Frage, „warum die Gnostiker sich von den Nichtgnostikern entfernen sollten“.

⁴¹⁸ Vgl. Desjardins, Sin, S. 97: „In both cases (= ##100–111 und 1 Kor 8–14. HS) The authors argue that the greater good of the community must take precedence over the freedoms gained through Christianity,...“; ebd., S. 98: „those who are really free do not remove themselves from the people in the world.“

⁴¹⁹ Ebenso Schenke, Philippus, S. 479–480. Auf einen sakramentalen Kontext des „Wohlgeruchs“ verweist Iren., haer. I 21,3 (Rousseau 302,63–65; 302,918–920): Er berichtet von einem Brautgemach-Ritual, in dessen Verlauf der „Eingeweihte“ mit Balsamöl gesalbt werde, als „ein Bild für den Wohlgeruch, der über dem All liegt (τύπον τῆς ὑπέρ τὰ ὄλα εὐωδίας)“. „Duft“ und „Erkenntnis“ verbindet 2 Kor 2,14–16 (ὅσμη τῆς γνώσεως). Ob der „Duft“ in Ignatius, Eph 17,1 sakramental gefärbt ist, ist schwer zu entscheiden. Ignatius schreibt, „der Herr“ habe deshalb „Salbe“ (μόρον) auf sein Haupt genommen, „damit er der Kirche Unvergänglichkeit zuhauche (ἴνο πνέη τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφθαρτού)“. Bartsch, Gnostisches Gut, S. 135 weist darauf hin, dass „Unvergänglichkeit“ in den Ignatianen aber vor allem die Eucharistie des Bischofs, „die Arznei der Unsterblichkeit“ (Ign., Eph. 20,2) sichert. Schoedel, Briefe, S. 152–153 bringt demgegenüber die „Unvergänglichkeit“ mit der rechten Lehre in Zusammenhang, deutet aber Eph. 17,1 ebenfalls sakramental als Anspielung auf die Taufe. Zu ἀφθαρτίᾳ in Zusammenhang mit der Eucharistie siehe Ign., Rom. 7,3.

⁴²⁰ Anders Gaffron, Studien, S. 159. Gaffron, ebd., S. 158 weist zwar zu Recht darauf hin, dass #111 auch ohne „eine sakramentale Deutung“ verständlich ist; die Folgerung, die er (S. 159) zieht, ist jedoch nicht nachvollziehbar: „Für Ph (= den Philippusevangelisten. HS) ist es... selbstverständlich, daß die ‘Gesalbten’ die Salbe der Gnosis im Sakrament der Salbung empfangen. Es läßt sich aber mit Sicherheit

vom „Öl“ (νερό) im sakramentalen Kontext mit „Brot und Kelch“ die Rede ist. Übrigens erscheint auch das Wort νερό für „Öl“ hier in #111 ein weiteres Mal und steht hier ebenfalls in Verbindung mit der sakramentalen Materie „Wein“. Es ist wohl nicht notwendig, für #111 eine Salbung vorauszusetzen, welche mit einem Gemisch aus Öl und Wein erfolgte.⁴²¹ Wahrscheinlich ist auch hier das Bild für die Paarung verantwortlich, da sowohl Wein als auch Öl die Eigenschaft besitzen, in besonderer Weise zu duften.

Wenn nun aber ein sakramentaler Kontext für #111a vorausgesetzt werden kann, so wäre #111b wohl in der Weise zu verstehen, dass die Pneumatiker aufgefordert werden, die im Sakrament gewährte göttliche Wirklichkeit weiterzugeben. Auch in #110 bis #111 ließe sich somit ein in dieser Untersuchung schon mehrfach beobachtetes Verfahren des Philippusevangelisten erkennen, das er anwendet, um für das Sakrament zu werben: Eine Aussage wird so wiederholt, dass zunächst ein für Sakramentskritiker unverdächtiges gnostisches Theologumenon an der Stelle steht, an die in der unmittelbar folgenden Variation das Sakrament tritt.⁴²² Während es in #110 noch um die Erkenntnis geht, welche auch den anderen, die sie fassen können, mitgeteilt werden soll, spielt der Abschnitt #111 auf die sakramentale Wirklichkeit an, die Gott schenkt und die ebenso den Mitchristen eröffnet werden muss.

3.5.4.4. #122c: Die Unterweisung der Psychiker

Die Deutung von #110 und #111 auf Entwicklungsmöglichkeiten und Entwicklungsbedarf der Pneumatiker wird nachvollziehbar, wenn man damit den Abschnitt #122 vergleicht, der eine gewisse Ähnlichkeit mit #111 zeigt. Beide Abschnitte sind äußerlich durch den koptischen Begriff *cosnī*, „Salbe“ verbunden, der im EvPhil insgesamt nur zwei Mal vorkommt: in #111 und #122c.⁴²³ Beide Male sind zwei Gruppen hinsichtlich ihrer Zugangsmöglichkeiten zur Salbe unterschieden. In #122b wird vom „Vater“ der Braut, von „ihrer Mutter“, vom „Freund

sagen, daß Ph mit § 111 keine Aussage über die Salbung machen wollte. Er hätte sonst vermutlich die Tat des Samariters ganz anders gedeutet.“

⁴²¹ Vgl. Schenke, Philippus, S. 480, der #111b als „Hinweis auf den materiellen Vollzug dieser vierten Stufe der Initiation“ versteht, als Hinweis auf die „Erlösung“ (*cōrē*) aus #68 also. Allerdings ist bedenkenswert, dass auch das Gleichnis bei Lk eine äußerliche Anwendung von Wein schildert (Lk 10,34).

⁴²² Siehe oben den Exkurs III.

⁴²³ Thomassen, Spiritual Seed, S. 346–347 versteht *cosnī* als Übersetzung von μόρον.

des Bräutigams“ und von „den Kindern des Bräutigams“ gesagt, dass sie allein es sind, die die Braut schicklicherweise „sehen“ dürfen. Von diesem inneren Kreis werden nun „andere“ (**πικοογε**) abgegrenzt, welche weiter abseits stehen:

#122c

Diesen (das heißt den in #122b Genannten. HS) ist es erlaubt, an jedem Tag (**πιηνε**) in das Brautgemach (**ερημφωη**) einzutreten. Die anderen (**πικοογε λε**) mögen sich danach sehnen, wenigstens ihre (der Braut) Stimme zu hören und (den Duft) ihre(r) Salbe (**coση**) zu genießen. Und sie mögen sich nähren von den Brosamen, die vom Tische fallen, wie Hunde.⁴²⁴

Das gesamte Textstück #122a bis 122d handelt von der „Hochzeit“ (**γαμοс**) und dem „Brautgemach“ (**ηγηφωη**). Das überaus komplexe Problem der Hochzeitsbilder muss an dieser Stelle beiseite gelassen werden.⁴²⁵ Es genügt hier die Beobachtung, dass der Philippusevangelist in #122a von „der Hochzeit der Welt“ (**πιγαμοс πικосмос**) ausgeht und dieses aus der Alltagswelt bekannte Szenario benutzt, um über außerweltliche Ereignisse zu spechen. Für das Verständnis des Abschnitts #122c ist es entscheidend, welche Art von außerweltlichen Ereignissen mit dem „Brautgemach“ gemeint ist. Handelt es sich um das eschatologische Brautgemach oder um dessen sakramentale Vorewegnahme?

Für die eschatologische Bedeutung spricht zunächst eine gewisse inhaltliche Nähe von #122c zu #125a. Die in #122c vom Brautgemach Ausgeschlossenen, die nur einen Abglanz von dessen Vorzügen genießen können, erinnern an die, die gemäß der Schilderung der Endzeitereignisse in #125a unter den Flügeln des Kreuzes zurückbleiben müssen und nicht mit dem Hohenpriester hinter den Vorhang in das Allerheiligste, das Pleroma einziehen können.⁴²⁶ Andrerseits vereint

⁴²⁴ NHC II p. 82,17–23 (Schenke 72; Übers. 73). Schenke übersetzt hier **ηγηφωη** nicht als „Brautgemach“, sondern als „Hochzeitsaal“, da er hinter #122 Mt 25,1–13 vermutet.

⁴²⁵ Siehe dazu oben 1.4.3.2.

⁴²⁶ NHC II p. 84,21–85,5 (Schenke 76). Zur eschatologischen Deutung von #122 vgl. z. B. Strutwolf, Gnosis als System, S. 197–198. Nach Gaffron, Studien, S. 167 ist das Thema in #122 die „himmlische Salbung“. Schenke, Philippus, S. 497 versteht das gesamte Textstück #122a–d als „eine Art Predigt (bzw. Fragmente einer solchen) über das Gleichnis von den Zehn Jungfrauen (Mt 25,1–13)“ und deutet es entsprechend eschatologisch. Abgesehen vom Ausgeschlossensein der „anderen“ weist allerdings kaum etwas auf das Jungfrauengleichnis hin. Im Gegenteil: Während im Jungfrauengleichnis zwei einander prinzipiell gleichartige Gruppen handeln, einerseits törichte, andererseits

das „Brautgemach“ im EvPhil zumeist beide Aspekte, den zukünftigen, wie den sakralen gegenwärtigen, in sich. Das iterative ΠΗΗΗΝΕ, „Tag für Tag“, „an jedem Tag“, ist hier vielleicht ein Indiz, den sakralen gegenwärtigen Aspekt in den Vordergrund zu stellen. Bei einer ausschließlich eschatologischen Bedeutung würde man statt „an jedem Tag“ die Wendung „an jenem Tag“ erwarten.

Der Blick auf #125a legt aber nahe, dass die in #122 vorgeführten „anderen“ tatsächlich einer minderen Heilsklasse angehören, die den Vorsprung der Pneumatiker aufgrund ihrer Konstitution niemals aufholen werden, auch im Eschaton nicht. Diese Gruppe ist von der in #110 bis #111 anvisierten zu unterscheiden. Es geht in #122 nicht wie in #110a um solche, die nur aktuell die Erkenntnis „noch nicht aufnehmen konnten“ (ΕΙΠΑΤΟΥΨΙ ΕΩΡΑΙ), grundsätzlich aber dazu in der Lage sind.⁴²⁷ Von den Pneumatikern, den „Kindern des Bräutigams“ (ΠΙΨΗΡΕ ΠΙΠΙΓΗΦΙΟC), die auch als „Kinder des Brautgemachs“ (ΠΙΨΗΡΕ ΠΙΠΙΓΗΦΩΝ) bezeichnet werden können,⁴²⁸ sind die „anderen“ in #122c ja ausdrücklich unterschieden.

Für die hier angestellten Überlegungen ist #122c vor allem insofern interessant, als dort angedeutet ist, dass die Pneumatiker, welche das Innere des Brautgemachs besuchen dürfen, auch den draußen Gebliebenen etwas zukommen lassen. Die Nichtpneumatiker dürfen zwar die Braut nicht sehen und können somit auch nicht nach dem Grundsatz „was du siehst, wirst du werden“ (#44)⁴²⁹ selbst Braut sein, aber sie hören „ihre Stimme“ (ΤΕΣΣΗ) und genießen „ihre Salbe“ (ΠΕΣΚΟΪ), das heißt wohl „(den Duft) der Salbe“, wie Schenke treffend ergänzt,⁴³⁰

kluge Jungfrauen, scheinen „die anderen“ in #122c deutlich unter dem exklusiven Umfeld des Bräutigams aus #122b angesiedelt zu sein. Ein wesentlicher Unterschied ist auch darin zu sehen, dass die törichten Jungfrauen nichts erhalten, während es in #122 gerade darum geht, dass auch die Außenstehenden etwas genießen, nämlich die „Stimme“ der Braut, „(den Duft) ihre(r) Salbe“ und sogar „Brosamen“ (λεψικη) vom Hochzeitsmahl.

⁴²⁷ Vgl. Gaffron, Studien, S. 157 mit Ménard, L’Évangile, S. 228.

⁴²⁸ Vgl. #87 (NHC II p. 72,20–21); #88 (p. 72,23); #102c (p. 76,5–6). Vom „Kind/Sohn des Brautgemachs“ im Singular sprechen #66 (p. 67,4–5) und #127a (p. 86,4–5).

⁴²⁹ NHC II p. 61,34–35 (Schenke 32):...πετκηαγ γαρ εροι εκηωψ[ωπε] πιμ]οι. Zur Wirkungsgeschichte dieses Grundsatzes vgl. Hübner, Einheit, S. 211, Anm. 34.

⁴³⁰ Die Ergänzung „Duft“ der Salbe passt zur „Stimme“ und den „Brosamen“. Anders wäre auch kaum verständlich, was unter dem Genuss „ihre Salbe“ verstanden werden soll. Die Possessivbeziehung „ihre Salbe“ ist allerdings eine Korrektur in der Handschrift: Bei πεσκοϊ am Anfang der Zeile 21 wurde durch ein über die Zeile geschiebenes εC der normale Artikel πι- zum Possessivartikel πεC- ergänzt.

und sie erhalten „Brosamen“ (λεψικε) vom Hochzeitsmahl wie die „Hündlein unter dem Tisch“ aus Mk 7,28par. Die Pneumatiker, die dem Eucharistiegebet in #26b zufolge selbst ‘Bräute der Engel’ sind,⁴³¹ verschaffen den „anderen“, welche sich ohne Hoffnung nach dem Brautgemach „sehnen“, wenigstens ein partielles Heil.⁴³²

Wenn #122c mit #111 zusammen gelesen werden darf, so ergibt sich, dass die vom Philippusevangelisten eingeforderte Solidarität nicht auf Angehörige der eigenen Heilsklasse beschränkt bleibt, sondern auch die ‘von Natur’ Minderbegabten einschließt.⁴³³ Nicht nur die Pneumatiker sind entwicklungsbedürftig, sondern auch die mindere Heilsklasse der Mehrheitschristen hat ein Recht auf seelsorgliche Betreuung durch die vollkommenen Pneumatiker. Ein möglicher Hintergrund könnte sein, dass dem Philippusevangelisten daran gelegen ist, die Grenzen der elitären gnostischen Zirkel für Neuankömmlinge aus dem ‘kirchlichen’ Lager, welche weiterhin auch an den kirchlichen Zusammenkünften teilnehmen, durchlässig zu halten.

Die seelsorgliche Betreuung seitens der vollkommenen Gnostiker hatte vermutlich in erster Linie die Form der belehrenden Predigt, worauf in #122c „ihre Stimme“ (τεσσαρη), die Stimme der Braut hindeuten könnte, welche „die anderen“ Christen „hören“ mögen. Sollte man die einzelnen Motive des Textstücks tatsächlich in dieser Weise allegorisch verstehen können, so wären auch der „Salbe“ und den „Brosamen“ konkrete seelsorgerische Akte zuzuschreiben. Die „Salbe“ könnte ein Bild für die Gegenwart, den ‘Dunstkreis’ der Gnostiker sein und die „Brosamen“ allgemein ein Bild für die (begrenzte) Zuwendung, welche die einfachen Christen erwarten dürfen. Es ist allerdings auch möglich, dass „Salbe“ hier wie in #111 andeutungsweise an die sakramentale Salbe denken lassen soll. Dann hätte man unter Umständen auch in den „Brosamen“ einen versteckten Hinweis auf die Eucharistie zu erkennen. „Salbung“ und Eucharistie hatte der Philippusevangelist ja vielleicht auch in #111 in Verbindung gebracht, vorausgesetzt man ist

⁴³¹ NHC II p. 58,10–14 (Schenke 26); nach Iren., haer. I 7,1 und 7,5 (Rousseau 100,7–102,10; 101,681–102,684) werden die Pneumatiker einst „als Bräute den Engeln zugeführt, die den Soter begleiten“ (νύμφας ἀποδοθήσεσθαι τοῖς περὶ τὸν Σωτῆρα ἀγγέλοις).

⁴³² Auch ExAn beschreibt die Seele als „Braut“ (χελευθ) und erwähnt deren „Wohlgeruch“ (εὐθυγένε): „Sie ... (= die ‘Braut’. HS) füllte es (= ‘das Brautgemach’, πιλαιφελευθ). HS) mit Wohlgeruch.“ (NHC II p. 132,13–14; Kulawik 44; Übers. 45).

⁴³³ Vgl. Tripp, Sacramental System, S. 256: „The long passage 110–121 is devoted to the great practical purpose of the whole homily, responsibility for the weaker brethren.“

bereit, dort **κοστῖ** als sakramentale Salbe und den „Wein“ als Anspiegelung auf den eucharistischen Becher zu verstehen. Die Gefahr, etwas in den Text hineinzulesen, ist sicherlich gegeben. Andererseits ist der so bilderreichen Sprache des EvPhil zuzutrauen, dass auf diese Weise auch entfernt Ähnliches in Beziehung zueinander gebracht werden soll.

Wenn der vermutete sakramentale Subtext in #122c wirklich vorhanden ist, so sind die Pneumatiker dazu aufgerufen, gemeinsam mit den einfachen Christen sakramentale Riten zu begehen, da zumindest letztere davon profitieren werden.⁴³⁴ Nicht alle, die an den Sakramenten teilnehmen, dringen in ihr Inneres vor, „in das Brautgemach“ (**ερογυν...επιγυμφων**); einige müssen vor der Tür bleiben und sich mit dem Äußeren begnügen, mit dem was nach außen dringt, der „Stimme“, (dem Duft) der „Salbe“ und den „Brosamen, die vom Tische fallen“.⁴³⁵ In #122d fordert der Philippusevangelist von allen, selbst zum „Brautgemach“ zu werden, um „Bräutigam und Braut“ sehen zu können.

#122d

Bräutigame und Bräute gehören zum Brautgemach (**ηγυμφων**). Niemand kann den Bräutigam und die Braut sehen, wenn [er] nicht zu einem solchen (sc. Brautgemach) [w]ird.⁴³⁶

Die Übersetzung des Endes von #122d, „wenn er nicht zu einem solchen wird“ (**ειμι οὐ παίω πατέοι**), hat Schwierigkeiten bereitet, weniger durch die grammatischen Konstruktion,⁴³⁷ als durch den Inhalt: „Bräutigam“ oder „Braut“ kann man werden,⁴³⁸ aber wie soll man es sich vorstellen, „Brautgemach“ zu werden? Schenke hat

⁴³⁴ Vielleicht ist die Situation ähnlich der, die Koschorke für Inter (NHC XI,1) beschreibt: „So sucht man den Zusammenhalt einer Gemeinschaft zu sichern, in der gnostische und nichtgnostische Christen zusammenleben. Dabei stellen die gnostischen Pneumatiker...offensichtlich den tonangebenden Gemeindeteil dar“ (Koschorke, Gemeindeordnung, S. 45).

⁴³⁵ So jedenfalls Tripp, Sacramental System, S. 256, Anm. 8 (S. 259): „122 suggests that, at least on earth, different degrees of Gnostics (even of the perfect) had distinct experiences of worship. The more gifted, looking beyond the accidents of rite, are already contemplating the perfect union yet to be; but even the less gifted anticipate in fact the blessings of that perfect union, by their having been anointed and then fed in their initiatory Eucharist, as also by their continued life of personal discipline (anointing) and nourishment (Eucharist, crumbs).“

⁴³⁶ NHC II p. 82,23–26 (Schenke 72; Übers. 73).

⁴³⁷ Vgl. Schenke, Philippus, S. 500: „schon rein sprachlich“ ist „das einzig für πατέοι am Ende in Frage kommende *Antecedens* der Ausdruck **ηγυμφων**“.

⁴³⁸ So wurde #122d meist verstanden, z. B. von Till 63: „außer (εὶ μή) er wird dieses (d. h. Braut oder Bräutigam)“. Kasser, Bibliothèque gnostique, S. 102 übersetzt wie Schenke 73.

in diesem Zusammenhang zur Klärung auf #61a verwiesen.⁴³⁹ Auch in diesem Textstück soll der Gnostiker gewissermaßen zum „Brautgemach“ werden, denn der Gerettete ist dort der, der „eine männliche Kraft und eine weibliche empfängt (ξι), nämlich den Bräutigam und die Braut. Man empfängt (ξι) (sie) aber aus dem abbildhaften Brautgemach (ερωλ 2ῆ πνυμφων Π2ΙΚΟΝΙΚΟС).“⁴⁴⁰ ‘Im Brautgemach sein’ und selbst wie ein Brautgemach „Bräutigam und Braut“ zu empfangen ist demnach identisch.⁴⁴¹ Ohne Zweifel wird dieses Brautgemach #61a zufolge sakramental vermittelt, nämlich im „abbildlichen Brautgemach“. Liest man #122 cd in diesem Horizont, so hätte der Philippusevangelist an die Mahnung, die Ritualgemeinschaft mit den einfachen Christen aufrechtzuerhalten, die Fußnote angefügt, dass Rituale nicht nur diesen einfachen Christen zugute kommen, denn: „Niemand kann den Bräutigam und die Braut sehen“, wenn er nicht zum Brautgemach wird, das heißt sie im „abbildlichen Brautgemach“ empfängt (#61a). Das sakmentale Ritual ist also für alle nötig, niemand kann es umgehen.⁴⁴²

Die Abschnitte #110 bis #111 und #122b bis #122c verweisen auf ein Gemeindeleben, in welchem geistbegabte Gnostiker als Heilsmittler auftreten konnten und es vermutlich auch taten. Die Klienten ihrer Seelsorge sind gleichermaßen potenzielle Pneumatiker, die noch nicht die gegenwärtige Auferstehung (#21, #90a, #63c) erreicht haben, wie auch die Mehrheit der ‘einfachen’ Christen, die nie dorthin kommen werden. Der Dienst, den die „Freien“, die „Kinder des Brautgemachs“ an den „Sklaven“, den „Kindern der Hochzeit“ #87 zufolge verrichten, ist Ausdruck eines Machtgefälles: Die einfachen Christen haben aufgrund ihrer inferioren Position keine andere Chance als sich von

⁴³⁹ Vgl. Schenke, Philippus, S. 500; er folgert daraus für #122d ebd.: „wir haben es hier einfach mit der an sich wohlbekannten, aber für das EvPhil umstrittenen, Vorstellung von der menschlichen Seele als dem Brautgemach, in dem sich Schutzengel und Licht-Selbst des Menschen vereinigen, zu tun.“

⁴⁴⁰ NHC II p. 65,9–12 (Schenke 40; übers. 41).

⁴⁴¹ Vgl. die oben zu #96b herangezogene eucharistische Spendeformel des Markus, die die Aufnahme des Bräutigams mit der Aufnahme durch den Bräutigam gleichsetzt: „... Empfange von mir den Bräutigam. Nimm ihn auf und laß dich in ihm aufnehmen.“ (Iren., haer. I 13,3; Rousseau 194,45–46; 195,37–38; Übers. Brox 221).

⁴⁴² Vgl. Tripp, Sacramental System, S. 256, Anm. 8 (S. 259), der unbeschadet seiner ‘sakmentalen’ Interpretation von #122c den Abschnitt #122d nicht sakramental interpretieren will: „There is no privileged rite of *hieros gamos* for the more gifted; their special awareness is hidden in strict modesty, and is not sacramentally expressed...“

den Gnostikern helfen zu lassen.⁴⁴³ Die Gnostiker sind mit Christus identisch und treten in der Gemeinde als Repräsentanten des Erlösers auf.⁴⁴⁴ Sie haben damit Verantwortung für die Schwächeren, die sie nicht „in ihrem Gestank“ (#111a) zurücklassen dürfen und denen sie wenigstens an „Stimme“, „Salbe(nduft)“ und „Brosamen“ (#122c) Anteil geben müssen.

Hierzu passt, was Schenke zur Diskussion über die Auferstehung in #23c aus dem Vergleich mit #23a erkannt hat. Oben, in 2.2.4.5. wurde Schenkes Beobachtung referiert, dass der Anfang von #23c als Anknüpfung „irgendwie ‘schief’“ ist: Während die kirchliche Mehrheitsmeinung der Auferstehung des Fleisches in #23a zwar korrigiert, aber nicht getadelt wird, wendet der Philippusevangelist sich scharf gegen die Elite in #23c, die eine Beteiligung des Fleisches an der Auferstehung rundweg ablehnt.⁴⁴⁵ Die gnostischen Adressaten, so impliziert der Verfasser, müssten eigentlich die nötige Einsicht besitzen, während die Kirchenchristen aus #23a es nur nicht besser wissen ([c]εσσούη αν). Das Anliegen ist deutlich, einer Isolation der gnostischen Elite entgegenzuwirken und stattdessen die missionarische Verantwortung

⁴⁴³ Auch #87 (NHC II p. 72,17–22. Schenke 54; Übers. 55) kann in dieser Weise interpretiert werden: „In dieser Welt (τῇ πεεικοσμῷ) helfen die Sklaven den Freien. Im Himmelreich werden die Freien die Sklaven bediene[n]: Die Kinder des Brautgemachs (τημώρε τημημφω) wer[den] die Kinder der Hoch[zeit] (τημώρε τηπράμος) bedienen.“ „Diese Welt“ und „Himmelreich“ sind vermutlich auch hier, trotz des futurischen „sie werden bedienen“ nicht in erster Linie zeitlich einander ausschließende Phasen, sondern im Sinne der präsentischen Eschatologie des Philippusevangelisten zwei schon jetzt nebeneinanderliegende Realitätssphären; vgl. Schenke, Philippus, S. 430: „Das Himmelreich gibt es schon hier auf Erden und wirkt sich (unter anderem) darin aus, daß die, die durch das *Sakrament* des Brautgemachs schon das Heil erlangt haben, den anderen, die auch dazu berufen sind, nach Kräften helfen, diesen Stand ebenfalls zu erreichen.“ Schenke, ebd., S. 476 ist der Ansicht, dass die in #110 zu findende „Rede vom Dienst der Freien an denen, die noch nicht frei sind, zur Erklärung von #87 dienen kann“. Dem Vorschlag von Strutwolf, Gnosis als System, S. 149, wonach die Sklaven die von den Engeln befreiten Pneumatiker seien, stehen die anderen Belege für „Sklave“ (χιλδάλ) im EvPhil entgegen.

⁴⁴⁴ Vgl. Buckley/Good, Sacramental Language, S. 19, die zu #125a bemerkt: „Although the Gos Phil knows of a ‘tribe of priesthood’ who will enter with the high priest beyond the veil, according to the eschatological section at the conclusion of the text (85,3–5 [= 125a]), we do not see this as a reference to other sacramental agents. Rather, the sacramental agency of Christ alone, together with the language of receptivity, engendering, and giving out of love in *imitatio Christi*, obviates the need for other sacramental agents. It is important to acknowledge the seriousness of *Gos Phil*’s assertion that the ‘real’ Christians are Christ. Far from exemplifying the language of a self-absorbed elite, *Gos Phil* points to the extraordinary depth and richness of sacramental thought in Valentinian Christianity.“

⁴⁴⁵ Vgl. Schenke, Philippus, S. 235.

des Gnostikers einzumahnen, die ihn verpflichtet, die Kirchenchristen in den verborgenen Sinn der gemeinsamen Traditionen einzuführen. Der Gnostiker soll bei den Kirchenchristen als möglichen Adressaten seiner Mission das Werk der Erlösung fortsetzen.

In einem drastischen Bild wird die Verantwortung der Pneumatiker für die schwächeren Christen in #58ab zum Ausdruck gebracht:

#58

- (a) Die hohe Stellung des Menschen ist nicht sichtbar, sondern liegt im Verborgenen (τιμή πεφύπη). Deswegen ist er Herr über die Tiere, die stärker und größer sind als er nach Maßgabe des Sichtbaren und des Verborgenen. Und er gibt ihnen den Bestand. Wenn der Mensch sich von ihnen trennt, töten sie einander und zerfleischen einander.
- (b) Und sie fraßen einander, weil sie keine Nahrung fanden. Jetzt aber haben sie Nahrung gefunden, weil der Mensch die Erde zu bearbeiten begann.⁴⁴⁶

Der erste Satz des Abschnitts erinnert unmittelbar an den oben zitierten (3.5.4.2.) Ausspruch #56 über den „Sehenden“ und den „Blinden“. Auch die Sehkraft des Sehenden, sozusagen seine „hohe Stellung“ (χιτες), sein ‚Vorsprung‘ gegenüber anderen, ist „verborgen“, solange er im Dunkeln bleibt. Erst, wenn das Licht kommt, unterscheidet er sich von den ihn umgebenden Blinden. Der „Mensch“ aus #58 ist also, da er identisch mit dem „Sehenden“ in #56 sein dürfte, der Gnostiker.⁴⁴⁷ Die „Tiere“ wären dann entsprechend mit den „Blinden“ in Verbindung zu bringen, was auch durch den gleich im Anschluss vorgestellten Abschnitt #119 zu stützen ist. Dass die „Tiere“ einander töten, wenn der Mensch sich von ihnen trennt, kann als Zuspitzung der Aussage in #111a gesehen werden, wonach der Rückzug der Gesalbten die anderen „in ihrem Gestank“ zurücklässt. Wenn die „Tiere“ andere Menschen, die keine Pneumatiker sind, meinen, so wird in #58a und #58b auf

⁴⁴⁶ NHC II p. 64,12–14 (Schenke 38; Übers. 39).

⁴⁴⁷ Ebenso Sevrin, Pratique et doctrine, S. 233, Anm. 131; gegen Sevrin Schenke, Philippus, S. 341, der eine allegorische Deutung von #58ab ablehnt, zu #58b: „Es ist das ein Stück schlchter Kulturtheorie (...) Unser Text sieht auch sonst nicht so aus, als *meine* er etwas anderes, als er *sagt*.“ Auch in den angrenzenden Abschnitten #57 und #59 (NHC II p. 64,9–12. 22–30; Schenke 38; Übers. 39) ist jedoch der Gnostiker Thema. Deutlich werden in #59 gewöhnliche Christen, die „den Namen als Darlehen empfangen“ haben von solchen unterschieden, die „den Namen als Geschenk“ haben. Auch in #57 geht es vermutlich um die Pneumatiker: „Der Herr sprach: ‚Wohl dem der ist, ehe er wurde.‘ Denn der, der ist, der ist gewesen und wird sein.“ Das zitierte Herrenwort entspricht EvThom 19,1 (Bethge 524); vgl. Turner, Gospel, S. 207.

jeweils andere Weise zum Ausdruck gebracht, dass die Pneumatiker für das Leben der anderen Menschen von Bedeutung sind. Sie überlassen sie nicht ihrer tierischen Natur, aufgrund derer sie sterben würden und sie geben ihnen angemessene „Nahrung“.⁴⁴⁸

3.5.4.5. #119: *Der gnostische „Hausherr“*

Der „Mensch“ als der Ernährer der Tiere in #58 verweist möglicherweise auf den klugen „Hausherrn“ in #119, der für jeden in seinem Haushalt weiß, was er ihm geben muss. In der Form eines ausführlichen Gleichnisses legt der Philippusevangelist dar, welches Verhalten von einem „Jünger Gottes“ zu erwarten ist:

#119

* Ein Hausherr (ᾳεργητης) hatte jeglichen Besitz erworben: Kinder, Sklaven, Vieh, Hunde, Schweine, Weizen, Gerste, Spreu, Gras, [], Fleisch und Eicheln. [E]r war [aber] klug und kannte die Nahrung von je[dem]. D[en] Kind[er]n legte er [fe]rti[ges] Brot [und Fleisch] vo[r. D]en Sklaven aber legte er [und M]ehl [vor]. Und dem Vieh [warf er G]erst[e], Spreu und Gra[s v]or. [Den H]unden warf er Knochen vor. [Und den Schweinen] w[a]rf er Eicheln vor und Pampe.

* Ebenso verhält es sich mit dem Jünger Gottes (πιλαθητης πιπιούτε). Wenn er klug ist und sich auf seine Jüngerschaft versteht, werden ihn die körperlichen Erscheinungsformen (πιορφη πισωματικη) nicht täuschen (παπατα), sondern er wird auf die Beschaffenheit der Seele eines jeden (τλιαθεεις πιτεψψχη πιπιογα πογα) blicken und (entsprechend) mit ihnen reden (πιψψαχε πιπιαχ). Es gibt viele Tiere in der Welt, die menschengestaltig sind. Wenn er diese erkennt, wird er den Schweinen Eicheln zuwerfen. Dem Vieh wird er Gerste, Spreu und Gras zuwerfen. Den Hunden wird er Knochen zuwerfen. Den Sklaven wird er das Vorläufige (πιφορη) geben (†). Den Kindern (πιφηρε) wird er das Vollkommene (πιτελειον) geben (†).⁴⁴⁹

⁴⁴⁸ Vgl. #40a (NHC II p. 60,15–26. Schenke 30; Übers. 31), wo ebenfalls die Fürsorge des „Menschen“ für die „Tiere“ herausgestellt wird: „Es gibt Tiere, die dem Menschen gehorchen, wie das Rind, den Esel und (viele) andere von dieser Art. (Und) es gibt andere (Tiere), die nicht gehorchen und abgesondert in den Einöden leben. Der Mensch pflügt den Acker mit den Tieren, die gehorchen. Und dadurch ernährt er sich selbst und die Tiere, seien es die gehorsamen, seien es die ungehorsamen. So verhält es sich auch mit dem vollkommenen Menschen. Durch die Mächte, die gehorchen, ‘pflügt’ er; für alle bereitet er vor, daß sie fortbestehen.“ Zur Deutung der „Tiere“ im EvPhil vgl. auch Dochhorn, Warum gab es kein Getreide im Paradies?, S. 126, Anm. 6.

⁴⁴⁹ NHC II p. 80,23–81,14 (Schenke 70; Übers. 71). Zu lexikalischen Problemen bei der Klärung der Nahrungsmittel vgl. Schenke, Philippus, S. 491–492; Borchert, Analysis, S. 415–416. Wie Schenke ebd., S. 491 zutreffend feststellt, sind diese Einzelheiten „dem Verständnis des Gleichnisses nicht ernsthaft abträglich“.

In #119 wird aufgelöst, wen der Philippusevangelist wohl auch in #58 mit den „Tieren“ meint. „Tier“-sein bezieht sich nicht auf „die körperlichen Erscheinungsformen“ (**ΤΙΜΟΡΦΗ ΠΙΣΩΗΛΑΤΙΚΗ**), sondern auf „die Beschaffenheit (**ΛΙΑΘΕΕΣΙΣ**) der Seele (**ΤΥΧΗ**)“, auf die spirituelle Befindlichkeit anderer Menschen also. Diese Befindlichkeit ist nur durch einen Spezialisten zu erkennen, den „Jünger Gottes“, andere lassen sich durch die körperliche Erscheinungsform „täuschen“. Wenn hier „Kinder“, „Sklaven“ und mehrere Arten von „Tieren“ unterschieden werden, so kann man versucht sein, diese Unterscheidung auf die drei bekannten valentinianischen Heilsklassen anzuwenden und die „Tiere“ mit den rein materiellen Menschen, den ‘Hylikern’ oder ‘Choikern’, zu identifizieren. Der valentinianischen Dogmatik zufolge dürfte diese Gruppe allerdings gar nicht erlösungsfähig sein.⁴⁵⁰ Dennoch erstreckt sich in Abschnitt #119 die Fürsorge des „Jüngers Gottes“ gerade auch auf sie. Das passt zur Bewertung der „Tiere“ in #58. Wie auch immer die in #119 genannten Gruppen zu dechiffrieren sind, deutlich ist, dass sie alle auf unterschiedliche Weise für den Jünger zugänglich sind.

Wenn überhaupt im Gemeindealltag der gnostischen Adressaten des EvPhil jemand eine Rolle eingenommen hat, die wenigstens entfernt der Markus’ des Magiers ähnelt, so kommt dieser Rolle der „Hausherr“ aus #119 am nächsten.⁴⁵¹ Im Zentrum des Abschnitts steht der „Jünger Gottes“, ein Lehrer, der sowohl Pneumatiker betreut, als auch schwächere Christen mit jeweils ganz unterschiedlicher Auffassungsgabe. Er schaut „auf die Beschaffenheit der Seele eines jeden“ und kann deshalb richtig einschätzen, auf welchem Niveau er mit seinen Klienten reden kann (**ΠΙΨΩΔΑΧΕ ΗΠΙΗΔΑ**). Wie Markus, der offenbar nicht alle seine Anhän-

⁴⁵⁰ Vgl. Iren., haer. I 6,1 (Rousseau 92,18–19; 92,606): „... die Materie ist für das Heil unempfänglich“ (Übers. Brox 163); haer. I 7,5 (110,79–80; 110,756): „Das Choische geht auf seine Vernichtung zu“ (Übers. Brox 173). Auch Borchert, Analysis, S. 416 bezweifelt die Möglichkeit, Irenäus’ Heilsklassen auf #119 projizieren zu können.

⁴⁵¹ Die Figur des „Hausherrn“ (**χειροποιητεί**) knüpft sicherlich an den „Hausherrn“ (**οικοδεσπότης**) in neutestamentlichen Gleichnissen an, wie Mt 13,27; 21,33 oder 24,43 parr.; insbesondere vielleicht an Mt 13,52, über den „Schriftgelehrten, der zum Jünger des Himmelreiches geworden ist“; er gleiche „einem Hausherrn“, der „aus seinem Schatz Neues und Altes“ hervorholt; vgl. die Interpretation durch Iren., haer. IV 9,1 (Rousseau 476,1–478,11), der den „paterfamilias“ mit Christus identifiziert. Ign., Eph. 6,1 zufolge ist der „Hausherr“ (**οικοδεσπότης**) Gott. Er schickt den Bischof als Verwalter in sein Hauswesen, den man deshalb „wie den Herrn selbst“ (**ώς αὐτὸν τὸν κύριον**), also wie den **οικοδεσπότης** ansehen soll.

rinnen „für würdig“ hielt, „an seiner Gnade Anteil zu haben“,⁴⁵² wählt der „Jünger“ des Abschnitts #119 souverän aus, wer für welche Lehre empfänglich oder ‘würdig’ ist. Isenberg hatte im Hausherrn aus #119 ‘Priester’ oder ‘Bischöfe’ erkennen wollen.⁴⁵³ Schenke ist demgegenüber entschieden anderer Meinung. Seiner Ansicht nach beruht es auf einer sozusagen ‘optischen’ Täuschung, wenn man die Souveränität einer Einzelperson in den Vordergrund stellt: „Der falsche ‘hierarchische’ Schein ist *objektiv* bedingt durch eine gewisse Inkongruenz der inneren Struktur des Bildes (da sorgt eben ein einzelner Mensch für andere, die von ihm ganz und gar abhängig sind) mit dem erklärten Bereich der Anwendung. Und der *subjektive* Faktor liegt in der Möglichkeit der Verkennung des paränetischen Kontextes und der hiesigen paränetischen *Abzweckung darauf*, wie *der Jünger zu anderen reden* soll.“⁴⁵⁴

Die Paränese richtet sich nach der Meinung Schenkes, der Isenbergs Einordnung des Textes als Initiationskatechese teilt (siehe oben 1.3.1.), freilich an Taufbewerber. Ihnen soll nahe gebracht werden, „daß der Jünger mit den ‘Sympathisanten’ über die Wahrheit nur andeutungsweise, nur verhüllt, reden kann, während im Kreise der Eingeweihten offen geredet wird.“⁴⁵⁵ Wenn es aber zutrifft, dass das EvPhil nicht an die Adresse von Anfängern, sondern an Spezialisten in gnostischen Zirkeln gerichtet ist, so muss der Gegenstand der Paränese anders beurteilt werden. Nach dem zu #110 bis #111 und #122 Ausgeführten kann man erwägen, ob in #119 nicht generell das Idealbild des seelsorgerisch tätigen Gnostikers gezeichnet werden soll, um damit eine Tendenz gnostischer Kreise zu selbstgenügsamer Isolation zu korrigieren. Der unmittelbare Kontext von #119 kann diese Überlegung stützen. In den Abschnitten #116 bis #118 geht es um den, „der [noch nie] eine Seele bet[rübt] hat“ (#116b), um die Frage „Wie wird man einem jeden die Anapausis geben († αναπαύσις)?“ (#117) und darum, dass es sich nicht geziemt, „jemanden zu betrüben—sei es ein Großer, sei es ein Kleiner, ein Ungläubiger oder ein Gläubiger...“

⁴⁵² Iren., haer. I 13,3 (Rousseau 194,35; 193,25–194,26): Ein Dämon bewerkstelligt, dass Markus „die Frauen, die er für würdig hält“ (ὅσας ἀξίας ἡγεῖται), wahrsagen lässt (Übers. Brox 219).

⁴⁵³ Vgl. Isenberg, Coptic Gospel, S. 287: „The disciples of God‘ who ‘understand (αἰσθάνειν) the discipleship‘ are conceivably the priests and bishops in charge of the catechetical instructions.“ Ebenso ebd., S. 324.

⁴⁵⁴ Schenke, Philippus, S. 493.

⁴⁵⁵ Schenke, Philippus, S. 493.

(#118).⁴⁵⁶ Mit #120 beginnt wohl ein neuer Abschnitt, wie von mehreren Bearbeitern des EvPhil beobachtet wurde.⁴⁵⁷ Dennoch kann man fragen, ob der „Sohn des Menschensohns“ in #120a, der „in der Kraft des Menschensohnes schafft“, nicht ebenfalls auf den pneumatischen Lehrer anspielen könnte, der in der Nachfolge Christi des „Menschensohns“ als sein Repräsentant in der Welt als Erlöser wirkt.⁴⁵⁸

Der Abschnitt #119 zeigt den vollkommenen Gnostiker als spirituelle Autorität. Diese Autorität hat er nicht nur gegenüber ‘tierischen’ Seelen, um die er sich kümmert, sondern auch gegenüber potenziellen Pneumatikern, den „Sklaven“, denen der kluge Hausherr „das Vorläufige“, den „Anfang“ (ψωρπ) gibt, das heißt die Anfangsgründe der Lehre. Hinter dem Terminus ψωρπ steht möglicherweise die Milchspeise der Unmündigen, von welcher Paulus 1 Kor 3,1–2 spricht. Erstaunlich ist nun, dass der vollkommene Gnostiker zu seinen Klienten nicht nur Minderbegabte und noch Unvollkommene zählt, sondern offenbar auch andere Pneumatiker, „Kinder“, denen er „das Vollkommene“ (τελειον) geben kann. In #119 scheinen somit Anfänge von organisatorischen Strukturen innerhalb der gnostischen Zirkel vorausgesetzt zu sein, die in Konkurrenz zu Amtsträgern der kirchlichen Großgemeinde treten konnten.⁴⁵⁹ Wie weit diese Strukturen ausgebildet sind,

⁴⁵⁶ NHC II p. 79,33–80,4. 80,4–8. 80,8–23 (Schenke 68; Übers. 69). Schenke übersetzt hier † αναπαγcic durchgängig mit „erquicken“. Es ist aber zu fragen ob der Terminus technicus αναπαγcic hier nicht mit größerer Absicht verwendet wird. Der Abschnitt #118 könnte durchaus im Kontext der Selbstgenügsamkeit gnostischer Zirkel gelesen werden, die unter sich, den geistig Reichen, bleiben und nur die Anapausis von ihresgleichen im Auge haben: „Vor allem geziemt es sich nicht, jemanden zu betrüben—sei es ein Großer, sei es ein Kleiner, ein Ungläubiger oder ein Gläubiger—sodann (geziemt es sich nicht), die zu erquicken († αναπαγcic), die im Wohlstand schwelgen. Es gibt welche, denen es von Nutzen ist einen, dem es gut geht, zu erquicken († αναπαγcic). Wer das Gute tut, vermag diese nicht zu erquicken († αναπαγcic). Denn er nimmt nicht auf sich, was ihm gefällt. Er vermag aber (auch) nicht, (sie) zu betrüben, es sei denn, er bewirkt, daß sie sich selbst in Bedrängnis bringen. Und doch betrübt sie einer, der sich gut verhält zuweilen. Es liegt nicht an ihm, sondern ihre Schlechtigkeit ist es, was sie betrübt. Wer die Natur (τψycic) (dazu) besitzt, erfreut den Guten. Einige aber werden durch diesen böse betrübt.“

⁴⁵⁷ Vgl. Schenke, Philippus, S. 493–494.

⁴⁵⁸ NHC II p. 81,14–21 (Schenke 70). Schenke, Philippus, S. 494 hat einen anderen überaus plausiblen Vorschlag zur Deutung gemacht: „der Ausdruck ‘Sohn des Menschensohnes’ ist eine Bezeichnung des Demiurgen als eines Werkzeugs des ‘Menschensohnes’, der der Soter ist.“

⁴⁵⁹ Vgl. Green, Ritual, S.119, zu #119: „A unique example of the use of instruction and the existence of organizational and hierarchical structure (...) From a sociological perspective, one might surmise that this saying suggests evidence that those in authority in a Valentinian movement may have differentiated between different kinds of members-

ist im EvPhil nicht zu erkennen. Eine gegenüber der Großkirche abgeschlossene Alternativgemeinde war bisher an keiner Stelle des EvPhil zu finden.⁴⁶⁰

Es ist auffallend, dass der Philippusevangelist es unterlässt, im Zusammenhang der Autoritätsposition des Jüngers auf die sakramentale Sphäre anzuspielen. Die Rede von der Nahrung (τΡΟΦΗ) in #119 ist zu allgemein, als dass sie mit der Eucharistie in Verbindung gebracht werden könnte.⁴⁶¹ Gleichwohl ist nicht auszuschließen, dass am Ende von #119 das Verbum „geben“ (†) über die Lehre hinausweist und vielleicht auch an die Gabe der sakumentalen Elemente Wasser, Öl, Kelch und Brot denken ließ.⁴⁶²

3.6. ZUSAMMENFASSUNG

Im Kapitel 2 wurde dargelegt, wie die ‘Sakmentenlehre’ des Philippusevangelisten an der Idee von der gegenwärtigen Auferstehung und der gnostischen Erlösungsvorstellung angeknüpft ist. Der Philippusevangelist

to-be and in so doing, established a series of stages of ideological instruction. Only those who were identified as *pneumatic*, that is, having special merit, and whose commitment was total, earned the opportunity to become a member with the accompanying social status. Thus, the exclusive nature of the sect is reinforced, while at the same time those in authority are able to exercise social control by maintaining that there are different stages of instruction and achievement for potential members.“

⁴⁶⁰ Green, Ritual, S. 121 geht hier m. E. zu weit: „Thus, in summary, it may be stated that *The Gospel of Philip* provides evidence for a Valentinian institutionalized sect with some degree of formalized structure, hierarchy and systematized rituals, that on the surface might appear similar to developing Catholic Christian orthodoxy, but in reality, would pose a real threat to it.“ Zur Kritik an den Thesen von Green vgl. auch Hafner, Selbstdefinition, S. 269–270; Hafners strikter Ablehnung valentinianischer Sakamente (ebd., S. 269) ist allerdings nicht zuzustimmen.

⁴⁶¹ Vgl. Sevrin, Pratique et doctrine, S. 64.

⁴⁶² So jedenfalls Green, Ritual, S.121, zu #119: „Each ritual would require teachers who were knowledgeable and who could prepare and administer the appropriate sacrament to those who were less than ‘perfect’.“ Green greift zwar zweifellos zu hoch, wenn er an ein institutionalisiertes gnostisches Priestertum denkt, der Sache nach hat er jedoch Recht: „How, and if, the initiate in Valentinian Gnosticism might become socially equal to the person who administrated the sacrament, we are not informed. However, from sociological perspective, a priesthood of all believers is unlikely even with a high degree of lay participation as mentioned by Irenaeus and Tertulian [er verweist auf Iren., haer. I 13,4; Tert, Praescr. 41. HS], in light of *The Gospel of Philip*. For if *The Gospel of Philip* is an indication of Gnostic rituals as perceived by Gnostic Christians, then stratification and organizational structure are more apparent than a priesthood of all believers, and this stands in sharp contrast to the accounts of the Church Fathers.“

schließt die Möglichkeit sichtbar zeichenhafter Heilsvermittlung nicht aus, wobei er zugleich an der Lehre von der Negativität der „Welt“ festhält. Im voranstehenden Kapitel 3 wurde nun die Frage gestellt, auf welche Weise eine sakramentale Heilsvermittlung mit dem Selbstverständnis einer gnostischen Elite zu vereinbaren ist. Wenn jeder einzelne für sich Erlösung durch Erkenntnis erreichen kann, und wenn der Gegenstand der Erkenntnis die eigene göttliche Natur ist,—was sollte eine rituell sakramentale Heilsvermittlung darüberhinaus leisten können (3.2.1.)?

Wie K. Koschorke gezeigt hat, betont der Philippusevangelist die Notwendigkeit der Erkenntnis auch für den Empfang der Sakramente (3.2.2.1.). Nur der, der weiß, was er tut, ist in der Lage, aus den Sakramenten Nutzen zu ziehen (#105). Die Kritik an den äußerlichen Sakramenten kann so weit gehen, dass deren Bedeutung grundsätzlich in Frage gestellt wird (3.2.2.2.). Wie eine Perle, die im Schmutz liegt, nicht erst gesalbt werden muss, um wertvoll zu sein, so kann die Salbung auch der wertvollen göttlichen Natur des Gnostikers, der in den Schmutz der Welt geraten ist, nichts hinzufügen (#48).

Irenäus' Schilderung der Eucharistie, welche Markus der Magier und sein Kreis feiern, zeigt jedoch, dass der 'vollkommene' gnostische Lehrer im zweiten Jahrhundert als Sakramentsspender auftreten konnte, und dass seine Anhänger nicht zuletzt auch Sakramentsempfänger waren (3.3.). Elemente der markosischen Eucharistie sind dem EvPhil nicht fremd. So ist es beispielsweise nicht auszuschließen, dass die Adressaten des EvPhil epikletische Gebete kennen, welche die Anwesenheit des „Geistes“ im Ritual gewährleisten sollten. Auch der Verfasser des EvPhil kann in solcher Weise von den sakramentalen Elementen sprechen, als sei deren Materie substanzial verändert (3.4.). Sakramentskritische Anschauungen einer zum Antisakramentalismus neigenden Elite stehen im EvPhil neben einer fast magischen Sakramentsvorstellung.

Die Rollen, die die Eucharistie des Markus vorgibt, nämlich auf der einen Seite den „Magier“, der aufgrund exklusiver Kompetenz den Kelch spendet, auf der anderen Seite die „Empfänger“, die durch die Kelchkommunion mit der überweltlichen Wirklichkeit in Kontakt kommen wollen, sind im EvPhil nicht ohne weiteres zu erkennen. Der „heilige Mensch“, der alles, was er nimmt, „heilig macht“ und „reinigt“ (#108), kann nicht als gnostischer ‘Priester’ gedeutet werden (3.5.1.), obwohl die ‘priesterliche’ Funktion dem gnostischen Lehrer an sich nicht fremd ist (3.5.2.). Die „Unvergänglichkeit“ ist den als „Kinder“ bezeich-

neten Gnostikern offenbar bereits „zu eigen“ (#99b), und so ließe sich der Schluss ziehen, dass sakramentale Rituale für sie überflüssig sind. Charakteristisch für die Position des Philippusevangelisten ist jedoch, dass er die besondere Wertschätzung der Kinder mit einer Verteidigung der sakramentalen Materie (#97; #98) und dem Aufruf zum sakramentalen „empfangen“ (xii) und „geben“ (†) verbindet. Die Abschnitte #97 bis #99 haben sich vor dem Hintergrund der angenommenen Auseinandersetzung mit antisakramentalistischen Positionen als ein zusammenhängender Gedankengang lesen lassen. (3.5.3.).

Offenbar wird auch im EvPhil die valentinianische Lehre von den verschiedenen ‘Heilsklassen’ so gedeutet, dass die Heilsempfänglichkeit von den ‘natürlichen’ Anlagen abhängt (3.5.4.2.). Die vollkommenen Christen, die Pneumatiker, sind demnach nur durch ihre besondere Konstitution in der Lage, die rettende Erkenntnis zu erlangen und leben insofern als bereits Erlöste in der Welt. Entscheidend ist aber, dass diese ‘Heilsklassenlehre’ die Notwendigkeit, die ‘natürlichen’ Anlagen zu entwickeln, für den Philippusevangelisten nicht ausschließt. Ungeachtet ihrer besonderen Voraussetzungen müssen selbst die Pneumatiker in der Welt Fortschritte auf einem Heilsweg machen und können das Heil sogar verlieren. Solange sie in der Welt unterwegs sind, bleiben sie auf die Führung vollendet Lehrer angewiesen (3.5.4.3.). Dem Philippusevangelisten ist am solidarischen Zusammenhalt in der Gemeinde gelegen und so mahnt er, dass die „Kinder des Brautgemachs“, die Pneumatiker, ihre spirituelle Führung auch den minderbegabten Christen zuteil werden lassen (3.5.4.4.). Da die Bedürfnisse von Pneumatikern und Psychikern insofern deckungsgleich sind, als beide durch die Bedingungen „in dieser Welt“ beschränkt sind, sollten sie auch zum gegenseitigen Nutzen zusammenhalten.

Obwohl die Gestalt eines Sakramentsspenders von der Art Markus’ des Magiers im EvPhil nicht zu erkennen ist, macht das Gleichnis über den verständigen Hausherrn im Abschnitt #119 deutlich, dass im Adressatenkreis des EvPhil Lehrerpersönlichkeiten ‘seelsorgerisch’ wirken und ihre Lehre jeweils in der Form weitergeben, in der ihre Hörer sie ‘verdauen’ können. Sie folgen so dem Beispiel des Erlösers, der sich allen nur so weit zeigte, „wie sie ihn würden sehen können“ (#26b). Im Blick auf die im Verlauf der Untersuchung vorgestellten Aussagen zu den Sakramenten kann kein Zweifel daran bestehen, dass nach Ansicht des Philippusevangelisten sakramentale Rituale eine notwendige Ergänzung der Lehrpredigt sind. Die Nahrung, die der gute

Hausherr in #119 austeilt, ist zwar kaum als eucharistische Anspielung zu lesen, aber sie schließt sicherlich Predigt und Ritual gleichermaßen ein. Empfänger dieser Nahrung sind nicht nur Tiere und Sklaven, sondern auch „die Kinder“, das heißt die ‘Elite’ der pneumatischen Christen (3.5.4.5.).

4. KAPITEL

ERGEBNISSE

Die verschlungenen Wege des EvPhil zu verfolgen, machte es erforderlich, dieselben Abschnitte mehrmals aus verschiedenen Blickwinkeln zu betrachten und die Interpretationen durch verschiedene Exkurse und Randbemerkungen zu erweitern. Abschließend soll daher der Versuch gemacht werden, die Ergebnisse der Untersuchung thesenartig zusammenzufassen.

1. Die Interpretationen haben nahe gelegt, dass der Philippusevangelist sein Material nicht willkürlich präsentiert, sondern entlang von Gedankensträngen ordnet. Das Maß gedanklicher Einheitlichkeit ist im EvPhil weitaus größer als es auf den ersten Blick erscheinen mag (1.1.2.). Dies wurde bei der Interpretation der Abschnitte #1 bis #6 (1.3.4.2.), #20 bis #27 (2.2. und 2.3.), #34 bis #36 (2.3.2.5.), #74 bis #76 (1.4.) und #95 bis #101 (3.5.3.) deutlich.
2. Die Adressaten des EvPhil sind nicht Angehörige einer besonderen Gemeinde *neben* der ‘großkirchlichen’ Gemeinde, sondern sie verstehen sich als christliche Elite *in* der Gemeinde, eine Elite, die sich vom großkirchlichen ‘Mittelstand’ abhebt. Diese Elite sammelt sich in vermutlich kleineren überschaubaren Zirkeln um Lehrerpersönlichkeiten herum (1.3.2.; 1.3.3.; 1.3.4.; 3.5.).
3. Die gegen die Großkirche gerichtete Polemik im EvPhil dient nicht dazu, mit der Elite sympathisierende Christen von der Mehrheitsgemeinde zu lösen und in einen ‘inneren Kreis’ zu ziehen. Das EvPhil ist also kein Zeugnis für die gnostische Mission unter Kirchenchristen. Die Polemik gegen Positionen der ‘großen Kirche’ dient lediglich dazu, sich des vom Autor und den Adressaten geteilten Selbstverständnisses als Elite zu vergewissern. Gelegentlich wird sogar Nachsicht mit der mangelnden Erkenntnisfähigkeit der einfachen Christen deutlich (vgl. 2.2.4.4.).
4. Das EvPhil ist keine Taufkatechese, weder als Erstunterweisung Neubekhrter noch im Sinne einer ‘Umschulung’ übertrittswilliger Kirchenchristen (1.3.1.). Dennoch ist sein Sitz im Leben wahrscheinlich eine ‘Schulsituation’, vielleicht eine Lehrpredigt oder ein öffentlicher Disput (1.1.2.).

5. Im Hintergrund des EvPhil steht eine Auseinandersetzung um die Bedeutung sakramentaler Rituale. Der Philippusevangelist wendet sich gegen eine ritalkritische Fraktion seiner Adressaten und verteidigt die Rituale als Zugang zum Heil (1.3.4.).

6. Die Rituale, deren Bedeutung zur Diskussion steht, sind im Großen und Ganzen die gleichen, welche auch die Mehrheit der anderen Christen feiern: Taufe und Salbung sowie die Eucharistie. Allein die Salbung hat im Kreis der Adressaten des EvPhil möglicherweise eine über den (mehrheitlich) üblichen Rahmen hinausgehende Bedeutung. Sie ist möglicherweise eine ‘zweite Taufe’, die ‘erwählten’ Christen vorbehalten bleibt.

7. Die Gesamtheit dieser Rituale kann „Brautgemach“ genannt werden. „Brautgemach“ heißt aber auch das endzeitliche Ziel des religiösen Lebens der gnostischen Adressaten des EvPhil. Insofern wird unter den Gemeinderitualen insbesondere die Eucharistie als „Brautgemach“ bezeichnet, da sie Abschluss und fortwährende Aktualisierung der Initiation ist und so das endzeitliche Brautgemach gegenwärtig macht (1.4.).

8. Der Philippusevangelist versucht Ansätze einer Theorie der sakramentalen Rituale zu formulieren, welche die Materialität und Sichtbarkeit der Rituale mit der Weltabgewandtheit seiner elitären Adressaten zusammenbringen kann.

9. In den Abschnitten #21 bis #23 ist zu sehen, wie der Philippus-evangelist sein Konzept der sakramentalen Rituale an die Lehre von der gegenwärtigen Auferstehung knüpft. Er teilt mit seinen Adressaten die Vorstellung, dass die Auferstehung während des irdischen Lebens erworben werden muss, wobei er den Akzent darauf legt, dass die Auferstehung somit notwendigerweise unter den Bedingungen der materiellen Welt zu erwerben ist. Hieraus leitet er ab, dass es unsinnig ist, sich an der Sichtbarkeit und scheinbaren Stofflichkeit der Rituale zu stoßen (2.2.).

10. Zur theologischen Begründung seines Konzepts verweist der Philippusevangelist auf den in der Welt erschienenen Erlöser. Über die Umstände von dessen Erscheinen war offenbar, anders als über die Sakamente, bereits ein gewisser Konsens in der theologischen Reflexion erreicht. Auch der Erlöser musste demnach auf die Bedingungen dieser sichtbaren Welt Rücksicht nehmen. Um den beschränkten Wahrnehmungsmöglichkeiten der Menschen Rechnung zu tragen, erschien er sichtbar, ohne tatsächlich sichtbar oder materiell zu sein. Der Philippus-evangelist behauptet nun, dass es sich mit den sakramentalen Ritualen

im Wesentlichen nicht anders verhält: So wie der Leib des Erlösers den menschlichen Möglichkeiten entgegenkommt, so tut dies auch die materielle Form der Rituale, und so wie der Erlöser in seiner sichtbaren Verkleidung verborgen ist, so wird auch im Inneren der materiellen Bilder und Zeichen etwas Unsichtbares transportiert (2.3.).

11. Vielleicht versucht der Philippusevangelist mit seinem Text der zunehmenden Isolierung elitärer Gruppen von der kirchlichen ‘Mehrheit’ entgegenzutreten. Eine ‘Elite’ konstituiert sich zwar durch Differenz gegenüber einer ‘Mehrheit’, die aber nicht als gänzlich ‘anders’ wahrgenommen werden kann, da sie Referenzgröße der Besonderheit ‘elitärer’ Eigenschaften ist. Will der Philippusevangelist die Identität als ‘Elite’ bewahren, so muss er dafür Sorge tragen, dass die Kommunikation mit dem Rest der Ortsgemeinde bestehen bleibt. Er mahnt seine Adressaten, ihre Verantwortung gegenüber den schwächeren Christen wahrzunehmen und gemeinsam mit ihnen an der sakralen Vermittlung des Heils festzuhalten (3.1.; 3.5.4.). In diesem Kontext kann der ‘begabte’ Christ den Schwächeren gegenüber als Sakramentsspender auftreten (3.5.).

12. Den sakralen Elementen, Wasser, Öl, Brot und Kelch, kann eine besondere, veränderte Qualität zugeschrieben werden. Diese Qualitätsveränderung wurde in den Ritualen der gnostischen Adressaten möglicherweise in besonderen Gebeten zum Ausdruck gebracht, durch welche die außerweltliche Wirklichkeit ins Innere der sakralen Zeichen gerufen wird (3.4.).

LITERATURVERZEICHNIS

1. ABKÜRZUNGEN

Die Abkürzungen der Zeitschriften und Reihen finden sich in IATG² = Theologische Realencyklopädie. Abkürzungsverzeichnis, zusammengestellt v. Siegfried M. Schwertner (Berlin, New York 1994).

Die Abkürzung jeder einzelnen Quelle wird im Quellenverzeichnis nach dem ausgeschriebenen Titel der Schrift in Klammern vermerkt. Von einigen Ausnahmen abgesehen entsprechen sie folgenden Verzeichnissen:

Die griechischen christlichen Texte werden abgekürzt nach: Lampe, G. W. H.: A Patristic Greek Lexicon (Oxford 1961), S. XI–XLV.

Die lateinischen christlichen Texte werden abgekürzt nach: Blaise, Albert/Chirat, Henri: Dictionnaire Latin-Français des auteurs Chrétiens (Turnhout 1954), S. 9–29.

Nicht-christliche Texte werden abgekürzt nach: Lidell, H. G./Scott, R.: A Greek-English Lexicon (Oxford 1968), S. XVI–XLV.

Die Abkürzungen der Nag-Hammadi-Schriften entsprechen der rechten Spalte (= German) in: The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. I. Introduction, Leiden 1984, S. 96–100.

Darüberhinaus werden folgende Abkürzungen verwendet:

HRGB	= Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe
KfA.E	= Kommentar zu den frühchristlichen Apologeten. Ergänzungsband
LACL	= Lexikon der antiken christlichen Literatur
NHMS	= Nag Hammadi and Manichaean Studies
SKCO	= Sprachen und Kulturen des christlichen Orients
ZAC	= Zeitschrift für Antikes Christentum

2. QUELLEN

Aberkiosinschrift (Aberc.):

in: Wischmeyer, Wolfgang: Die Aberkiosinschrift als Grabepigramm, in: JAC 23 (1980), S. 24–26.

Acta Iohannis (ActJoh.):

Acta Iohannis. Praefatio—Textus, hg. v. Eric Junod, Jean-Daniel Kaestli = CChr.SA 1 (Turnhout 1983).

Acta Petri (ActPet.):

Actus Petri cum Simone, hg. v. Richard Albert Lipsius, in: Acta Apostolorum Apocrypha. Post Constantimum Tischendorf denuo ediderunt Ricardus Adelbertus Lipsius et Maximilianus Bonnet. Partis prior (Darmstadt 1959), S. 45–103.

Petrusakten, eingel. und übers. v. Wilhelm Schneemelcher, in: NTAp⁵, Bd. 2 (Tübingen 1989), S. 243–289.

Acta Thomae (ActThom.):

Acta Philippi et Acta Thomae accedunt Acta Barnabae, hg. v. M. Bonnet = Acta Apostolorum Apocrypha. Post Constantimum Tischendorf denuo ediderunt Ricardus Adelbertus Lipsius et Maximilianus Bonnet. Partis alterius. Volumen alterum (Hildesheim 1959).

Thomasakten, eingel. und übers. v. H. J. W. Drijvers, in: NTAp⁵, Bd. 2 (Tübingen 1989), S. 289–367.

Ambrosius, De mysteriis (Ambr., Myst.)

Ambrosius, De sacramentis. De mysteriis. Über die Sakramente. Über die Mysterien, übers. u. eingel. v. Josef Schmitz = FC 3 (Freiburg u. a. 1990), S. 205–255.

Apollinaris von Hierapolis:

in: Cantalamessa, Raniero: Ostern in der Alten Kirche = TC 4 (Bern u. a. 1981), S. 46.

Arabisches Kindheitsevangelium:

in: Evangelia infantiae apocrypha. Apocryphe Kindheitsevangelien, übers. u. eingel. v. Gerhard Schneider = FC 18 (Freiburg u. a. 1995), S. 174–195.

Ascensio Isaiae (Ascens. Is.):

Ascensio Isaiae. Textus, hg. v. P. Bettiolo, A. Gimbelluca Kossova, C. Leonardi, E. Norelli, L. Perrone = CChr.SA 7 (Turnhout 1995).

Barnabasbrief (Barn.):

in: Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Augaben von Franz Xaver Funk Karl Bilmeyer und Molly Whittaker mit Übersetzungen von M. Dibelius und D. – A. Koch, neu übers. u. hg. v. Andreas Lindemann u. Henning Paulsen (Tübingen 1992), S. 23–75.

Canones Hippolyti (CanHipp):

Die Canones des Hippolyt, übers. v. Wilhelm Riedel, in: ders.: Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien. Zusammengestellt und zum Teil übersetzt, unveränderter Neudruck der Augabe Leipzig 1900 (Aalen 1968), S. 193–230.

Clemens Alexandrinus, Excerpta ex Theodoto (Clem., exc. Thdot.):

Clément D'Alexandrie, Extraits de Théodore, hg. v. F. Sagnard = SC 23 bis (Paris 1948).

The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria, hg., eingel. und übers. von Robert Pierce Casey = StD 1 (London 1934).

Clemens Alexandrinus, Paedagogus (Clem., paed.):

Clemens Alexandrinus. Erster Band. Protrepticus und Paedagogus, hg. v. Otto Stählin, 3. durchges. Auflage v. Ursula Treu = GCS. Clemens Alexandrinus Bd. 1 (Berlin 1972), S. 87–292.

Des Clemens von Alexandria Mahnrede an die Heiden und Der Erzieher. Buch I, übers. v. Otto Stählin = BKV 7 (München 1934).

Clemens Alexandrinus, Protrepticus (Clem., prot.):

Clemens Alexandrinus. Erster Band. Protrepticus und Paedagogus, hg. v. Otto Stählin, 3. durchges. Auflage v. Ursula Treu = GCS. Clemens Alexandrinus Bd. 1 (Berlin 1972), S. 1–87.

Clemens Alexandrinus, Stromata (Clem., str.):

Clemens Alexandrinus. Zweiter Band. Stromata Buch I–VI, hg. v. Otto Stählin, neu hg. v. Ludwig Früchtel, 4. Auflage mit Nachträgen von Ursula Treu = GCS (Berlin 1985).

Clemens Alexandrinus. Dritter Band. Stromata Buch VII und VIII, hg. v. Otto Stählin, neu hg. v. Ludwig Früchtel, 4. Auflage mit Nachträgen von Ursula Treu = GCS 17 (Berlin 1970), S. 1–102.

Erster Clemensbrief (1 Clem.):

in: Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Augaben von Franz Xaver Funk/ Karl Bilmeyer und Molly Whittaker mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch, neu übers. u. hg. v. Andreas Lindemann u. Henning Paulsen (Tübingen 1992), S. 77–151.

Zweiter Clemensbrief (2. Clem.):

in: Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Augaben von Franz Xaver Funk/Karl Bilmeyer und Molly Whittaker mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch, neu übers. u. hg. v. Andreas Lindemann u. Henning Paulsen (Tübingen 1992), S. 152–175.

Cyrill, Mystagogicae catecheses (Cyr.H., catech. myst.):

Cyrill von Jerusalem, *Mystagogicae catecheses*. Mystagogische Katechesen, übers. u. eingel. v. Georg Röwekamp = FC 7 (Freiburg u. a. 1992).

Didache (Did.):

Didache. Zwölf-Apostel-Lehre, übersetzt und eingeleitet von Georg Schöllgen, in: Didache. Zwölf-Apostel-Lehre. *Traditio Apostolica*. Apostolische Überlieferung = FC 1 (Freiburg u. a. 1991), S. 23–139.

Epistula Apostolorum (Epist. Apost.):

Epistula Apostolorum, eingel. und übers. v. C. Detlef G. Müller, in: NTAp^o⁶, Bd. 1 (Tübingen 1990), S. 205–233.

Epiphanius, Panarion omnium haeresium (Epiphan., haer.):

Epiphanius II Panarion haer. 34–64, hg. v. Karl Holl, 2. bearbeitete Auflage hg. v. Jürgen Dummer = GCS 31 (Berlin 1980).

Eusebius von Caesarea, Historia ecclesiastica (Eus., h. e.):

Eusebius von Cäsarea, Die Kirchengeschichte, hg. v. Eduard Schwartz, Bd. 2 = GCS 9,2 (Leipzig 1908).

Evangelium Mariae (EvMar):

Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502, hg. übers. u. bearb. v. Walter C. Till, zweite erweiterte Auflage berb. v. Hans-Martin Schenke = TU 60² (Berlin 1972) S. 62–79.338–339.

Evangelium Petri (EvPetr):

Évangile de Pierre, Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par M. G. Mara = SC 201 (Paris 1973).

Hermas:

„Hirt“ des Hermas, hg. v. Molly Whittaker, übers. v. Martin Dibelius, in: Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Augaben von Franz Xaver Funk/Karl Bilmeyer und Molly Whittaker mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch, neu übers. u. hg. v. Andreas Lindemann u. Henning Paulsen (Tübingen 1992), S. 325–555.

Hippolyt, Refutatio (Hipp., haer.):

Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*, hg. v. Miroslav Marcovich = PTS 25 (Berlin, New York 1986).

Des heiligen Hippolyt von Rom Widerlegung aller Häresien (*Philosophumena*), übers. v. Konrad Graf Preysing = BKV² 40 (München 1922).

Ignatius, Briefe (Ign.; Eph.; Magn; Philad.; Polyc.; Rom.; Smyrn.; Trall.):

in: Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Augaben von Franz Xaver Funk/Karl Bilmeyer und Molly Whittaker mit Übersetzungen von M. Dibelius und D. – A. Koch, neu übers. u. hg. v. Andreas Lindemann u. Henning Paulsen (Tübingen 1992), S. 176–241.

Irenäus, Adversus haereses (Iren., haer.):

Irénée de Lyon, *Contre le hérésies*, Livre I–III, Tome II. Texte et traduction, hg. v. Adelin Rousseau, Louis Doutreleau = SC 264.294.211 (Paris 1979.1982.1974).

Irénée de Lyon, Contre le hérésies, Livre IV, Tome II. Texte et traduction, hg. v. Adelin Rosseau, avec la collaboration de Bertrand Hemmerdinger, Louis Doutreleau, Charles Mercier = SC 100 (Paris 1965).

Irénée de Lyon, Contre le hérésies, Livre V, Tome II. Texte et traduction, hg. v. Adelin Rosseau, Louis Doutreleau, Charles Mercier = SC 153 (Paris 1969).

Irenäus von Lyon, Epideixis. Darlegung der Apostolischen Verkündigung. Adversus haereses. Gegen die Häresien, Bd. I–V, übers. und eingel. v. Norbert Brox = FC 8/1–5 (Freiburg u. a. 1993.1995.1997.2001).

Joseph und Aseneth (JosAs):

Joseph und Aseneth, hg. v. Christoph Burchard = JSHRZ II (Gütersloh 1983), S. 577–735.

Joseph et Aséneth, eingel., hg., übers. und komm. v. Marc Philonenko = StPB 13 (Leiden 1968).

Justin, Apologie (Just., 1 apol.):

Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen, hg. v. Edgar J. Goodspeed (Göttingen 1984 = Neudruck der 1. Auflage von 1914), S. 26–77.

Justin, Dialogus (Just., dial.):

Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen, hg. v. Edgar J. Goodspeed (Göttingen 1984 = Neudruck der 1. Auflage von 1914), S. 90–265.

Leontius Scholasticus, De sectis:

Leontii Byzantini Monachi Opera, in: PG 86,1, Sp. 1193–1268.

Martyrium Polycarpi:

in: Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Augaben von Franz Xaver Funk/Karl Bilmeyer und Molly Whittaker mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch, neu übers. u. hg. v. Andreas Lindemann u. Henning Paulsen (Tübingen 1992), S. 258–285.

Melito, De Pascha und Fragmenta:

Melito of Sardis, On Pascha and Fragments, hg. u. übers. v. Stuart George Hall = OECT (Oxford 1979).

Meliton von Sardes, Vom Pascha. Die älteste christliche Osterpredigt, übers., eingel. u. komm. v. Josef Blank = Sophia 3 (Freiburg i. Brsg. 1963).

Nag-Hammadi-Schriften

NHC I, 2: Epistula Jacobi Apocrypha (EpJac):

The Apocryphon of James. 1,2:1,1–16,30, hg. v. Francis E. Williams, in: The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex). Introductions, Texts, Translations, Indices, hg. v. Harold W. Attridge = NHS 22 (Leiden u. a. 1985), S. 13–53.

„Der Brief des Jakobus“ (NHC I,2), übers. u. eingel. v. Judith Hartenstein, Uwe-Karsten Plisch, in: Nag Hammadi Deutsch. 1. Band: NHC I,1–V,1, hg. v. Hans-Martin Schenke, Hans-Gebhard Bethge, Ursula Ulrike Kaiser = GCS N.F. 8, Koptisch-Gnostische Schriften II (Berlin, NewYork 2001), S. 11–26.

NHC I, 3: Evangelium Veritatis (EV):

The Gospel of Truth, hg. u. übers. v. Harold W. Attridge, Georg W. MacRae, in: The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex). Introductions, Texts, Translations, Indices, hg. v. Harold W. Attridge = NHS 22 (Leiden u. a. 1985), S. 55–117.

„Evangelium Veritatis“ (NHC I,3/XII,2), übers. v. Hans-Martin Schenke, in: Nag Hammadi Deutsch. 1. Band: NHC I,1–V,1, hg. v. Hans-Martin Schenke, Hans-Gebhard Bethge, Ursula Ulrike Kaiser = GCS N.F. 8, Koptisch-Gnostische Schriften II (Berlin, NewYork 2001), S. 27–44.

NHC I, 4: Brief an Reginus über die Auferstehung (Rheg):

The Treatise on the Resurrection. 1,4:43.25–50.18, hg. v. Malcolm L. Peel, in: The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex). Introductions, Texts, Translations, Indices, hg. v. Harold W. Attridge = NHS 22 (Leiden u. a. 1985), S. 123–157.

De Resurrectione (Epistula ad Reginum). Codex Jung f.XXII^r–f. XXV^v (p. 43–50), hg. v. M. Malinine, H.-C. Puech, G. Quispel, W. Till (Zürich, Stuttgart 1958).

„Der Brief an Reginus“ (NHC I,4). (Die Abhandlung über die Auferstehung), übers. u. eingel. v. Hans-Martin Schenke, in: Nag Hammadi Deutsch. 1. Band: NHC I,1–V,1, hg. v. Hans-Martin Schenke, Hans-Gebhard Bethge, Ursula Ulrike Kaiser = GCS NF 8, Koptisch-Gnostische Schriften II (Berlin, NewYork 2001), S. 45–52.

NHC I, 5: Tractatus Tripartitus (TractTrip):

The Tripartite Tractate. I,5:51.1–138.27, hg. von Harold W. Attridge and Elaine H. Pagels in: The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex). Introductions, Texts, Translations, Indices, hg. v. Harold W. Attridge = NHS 22 (Leiden u. a. 1985), S. 159–337.

Der Tractatus Tripartitus aus Nag Hammadi Codex I (Codex Jung), neu übersetzt von Peter Nagel = Studien und Texte zu Antike und Christentum 1 (Tübingen 1998).

NHC II, I/ III, I/ IV, 1/ BG: Das Apokryphon des Johannes (AJ):

The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,2, hg. v. Michael Waldstein and Frederik WISSE = NHMS 33 (Leiden u. a. 1995).

Das Apokryphon des Johannes (NHC II,1; III,1; IV,1 und BG 2), übers. u. eingel. v. Michael Waldstein, in: Nag Hammadi Deutsch. 1. Band: NHC I,1–V,1, hg. v. Hans-Martin Schenke, Hans-Gebhard Bethge, Ursula Ulrike Kaiser = GCS. NF 8, Koptisch-Gnostische Schriften II (Berlin, NewYork 2001), S. 95–150.

NHC II, 2: Das Evangelium nach Thomas (EvThom):

Das Thomas-Evangelium/The Gospel According to Thomas (Ev Thom NHC II,2 p.32,10–51,28), hg. und übers. v. Hans-Gebhard Bethge, in: K. Aland, Synopsis Quartuor Evangeliorum (Stuttgart ¹⁵1996), S. 517–546.

The Gospel according to Thomas, hg. v. B. Layton. The Greek Fragments, hg. v. H. W. Attridge, in: The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Codex II,2–7. Together with XIII,2*, Brit. Lib. Or. 4926(1), and P. Oxy. 1, 654, 655. Volume one, hg. v. Bentley Layton = NHS 20 (Leiden u. a. 1989), S. 37–128.

NHC II, 3: Das Evangelium nach Philippus (EvPhil):

The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Codex II (Leiden 1974), S. 63–98.

Das Philippus-Evangelium (Nag-Hammadi-Codex II, 3). Neu herausgegeben übersetzt und erklärt v. H.-M. Schenke = TU 143 (Berlin 1997).

The Gospel according to Philip, hg. v. B. Layton, übersetzt v. W. W. Isenberg, in: The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Codex II,2–7. Together with XIII,2*, Brit. Lib. Or. 4926(1), and P. Oxy. 1, 654, 655. Volume one, hg. v. Bentley Layton = NHS 20 (Leiden u. a. 1989), S. 129–217.

Das Philippusevangelium, übers. v. M. Krause, in: Koptische und mandäische Quellen. Eingeleitet, übersetzt und erläutert v. M. Krause und K. Rudolph = Die Gnosis, Bd. II, hg. v. W. Foerster (München, Zürich 1995, überab. Nachdruck der Ausgabe 1971).

Das Evangelium nach Philippos, hg. und Übers. v. Walter C. Till = PTS 2 (Berlin 1963).

NHC II, 5: Vom Ursprung der Welt (UW):

Tractate 5: Treatise without Title on the Origin of the World, hg. v. Bentley Layton, übers. v. H.-G. Bethge, B. Layton, Societas coptica Hierosolymitana, mit einer Einl. v. H.-G. Bethge, in: The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Codex II,2–7. Together with XIII,2*. Brit. lib. OR.4926 (1), and P.Oxy. 1, 654, 655, hg. v. Bentley Layton = NHS 21 (Leiden u. a. 1989), S. 11–134.

„Vom Ursprung der Welt“ (NHC II,5), übers. u. eingel. v. Hans-Gebhard Bethge, in: Nag Hammadi Deutsch. 1. Band: NHC I,1–V,1, hg. v. Hans-Martin Schenke, Hans-Gebhard Bethge, Ursula Ulrike Kaiser = GCS. NF 8, Koptisch-Gnostische Schriften II (Berlin, NewYork 2001), S. 235–262.

NHC II, 6: Die Exegese über die Seele (ExAn):

Die Erzählung über die Seele (Nag-Hammadi-Codex II,6), neu herausgegeben, übers. und eingel. v. Cornelia Kulawik = TU 155 (Berlin, NewYork 2006).

NHC II,7: Das Buch des Thomas (LibThom):

Tractate 7: The Book of Thomas the Contender Writing to the Perfect, hg. v. Bentley Layton, mit einer Einl. und Übers. v. John D. Turner, in: The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Codex II,2–7. Together with XIII,2*. Brit. lib. OR.4926 (1), and P.Oxy. 1, 654, 655, hg. v. Bentley Layton = Nag Hammadi Studies 21 (Leiden u.a. 1989), S. 171–205.

NHC III, 5: Der Dialog des Erlösers (Dial):

The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Codex III,5. The Dialogue of the Savior, hg. v. Stephen Emmel = NHS 26 (Leiden 1984).

Der Dialog des Erlösers (NHC III,5), übers. u. eingel. v. Silke Petersen, Hans-Gebhard Bethge, in: Nag Hammadi Deutsch. 1. Band: NHC I,1–V,1, hg. v. Hans-Martin Schenke, Hans-Gebhard Bethge, Ursula Ulrike Kaiser = GCS. NF 8, Koptisch-Gnostische Schriften II (Berlin, NewYork 2001), S. 381–397.

NHC V, 3: Die erste Apokalypse des Jakobus (1ApcJac):

The (First) Apocalypse of James. hg. v. William R. Schoedel, in: The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Codices V, 2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4, hg. v. Douglas M. Parrot = NHS 11 (Leiden 1979), S. 65–103.

Die (erste) Apokalypse des Jakobus, übers. u. eingel. v. Imke Schletterer u. Uwe-Karsten Plisch, in: Nag Hammadi Deutsch. 2. Band: NHC V,2–XIII,1, BG 1 und 4, hg. v. Hans-Martin Schenke †, Hans-Gebhard Bethge, Ursula Ulrike Kaiser = GCS. NF 12, Koptisch-Gnostische Schriften III (Berlin, NewYork 2003), S. 407–418.

NHC V, 4: Die zweite Apokalypse des Jakobus (2ApcJac):

The (Second) Apocalypse of James. hg. v. Charles W. Hedrick, in: The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Codices V, 2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4, hg. v. Douglas M. Parrot = NHS 11 (Leiden 1979), S. 105–149.

NHC V, 5: Die Apokalypse des Adam (ApcAd):

The Apocalypse of Adam, hg. v. George W. MacRae, in: The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Codices V, 2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4, hg. v. Douglas M. Parrot = NHS 11 (Leiden 1979), S. 151–195.

NHC VI, 2: Die Bronte—Vollkommener Verstand (Bronte):

The Thunder: Perfect Mind, hg. v. George W. MacRae, in: The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Codices V, 2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4, hg. v. Douglas M. Parrot = NHS 11 (Leiden 1979), S. 231–255.

Die Brontë—Vollkommener Verstand (NHC VI,2), eingel. u. übers. v. Uwe-Karsten Plisch, in: Nag Hammadi Deutsch. 2. Band: NHC V,2–XIII,1, BG 1 und 4, hg. v.

Hans-Martin Schenke †, Hans-Gebhard Bethge, Ursula Ulrike Kaiser = GCS. NF 12, Koptisch-Gnostische Schriften III (Berlin, NewYork 2003), S. 455–466.

NHC VI, 3: Authentikos Logos (AuthLog):

Authoritative Teaching, VI,3:22,1–35,24, hg. v. George W. MacRae, in: The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Codices V, 2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4, hg. v. Douglas M. Parrot = NHS 11 (Leiden 1979), S. 257–289.

Authentikos Logos (NHC VI,3), eingel. u. übers. v. Katharina Heyden u. Cornelia Kulawik, in: Nag Hammadi Deutsch. 2. Band: NHC V,2–XIII,1, BG 1 und 4, hg. v. Hans-Martin Schenke †, Hans-Gebhard Bethge, Ursula Ulrike Kaiser = GCS. NF 12, Koptisch-Gnostische Schriften III (Berlin, NewYork 2003), S. 467–481.

NHC VI, 6: De Ogdoadē et Enneade (OgdENN):

The Discourse on the Eight and Ninth. VI,6:52,1–63,32, hg. v. Peter A. Dirske, James Brashler, Douglas M. Parrot, in: The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Codices V, 2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4, hg. v. Douglas M. Parrot = NHS 11 (Leiden 1979), S. 341–373.

NHC VI, 7: Hermetisches Gebet (PrcHerm):

The Prayer of Thanksgiving. VI,7:63,33–65,7, hg. v. Peter Dirske, James Brashler, in: The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Codices V, 2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4, hg. v. Douglas M. Parrot = NHS 11 (Leiden 1979), S. 375–387.

NHC VII, 2: Der zweite Logos des großen Seth (2LogSeth):

Second Treatise of the Great Seth, eingel., hg., übers. v. Gregory Riley in: The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Codex VII, hg. v. Birger A. Pearson = NHMS 30 (Leiden 1996), S. 129–199.

NHC VII,3: Die Apokalypse des Petrus (ApcPt):

Apocalypse of Peter, hg. v. James Brashler, eingel. v. Michel Desjardins, in: The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Codex VII, hg. v. Birger A. Pearson = NHMS 30 (Leiden 1996), S. 201–247.

Die Apokalypse des Petrus (NHC VII,3), übers. u. eingel. v. Henriette Havelaar, in: Nag Hammadi Deutsch. 2. Band: NHC V,2–XIII,1, BG 1 und 4, hg. v. Hans-Martin Schenke †, Hans-Gebhard Bethge, Ursula Ulrike Kaiser = GCS. NF 12, Koptisch-Gnostische Schriften III (Berlin, NewYork 2003), S. 591–600.

NHC VII, 4: Die Lehren des Silvanus (Silv):

The Teachings of Silvanus, eingel. u. hg. v. Malcolm Peel, übers. v. M. Peel und J. Zandee, in: The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Codex VII, hg. v. Birger A. Pearson = NHMS 30 (Leiden 1996), S. 249–369.

NHC VIII, 2: Der Brief des Petrus an Philippus (EpPt):

The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Codex VIII. The Letter of Peter to Philip, hg. v. F. WISSE, übers. und kommentiert v. M. W. Meyer = NHS 31 (Leiden 1991), S. 227–251.

Der Brief des Petrus an Philippus (NHC VIII,2), eingel. u. übers. v. Hans-Gebhard Bethge, in: Nag Hammadi Deutsch. 2. Band: NHC V,2–XIII,1, BG 1 und 4, hg. v. Hans-Martin Schenke †, Hans-Gebhard Bethge, Ursula Ulrike Kaiser = GCS. NF 12, Koptisch-Gnostische Schriften III (Berlin, NewYork 2003), S. 663–676.

NHC XI, 1: Die Interpretation der Gnosis (Inter):

The Interpretation of Knowledge, hg. u. übers. v. John D. Turner, eingel. v. Elaine Pagels, Anmerkungen v. E. Pagels u. J. D. Turner, in: The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII, hg. v. Charles W. Hedrick = NHS 28 (Leiden u.a. 1990), S. 21–88.

Die Auslegung der Erkenntnis (Nag-Hammadi-Codex XI,1), hg., übers. u. erklärt v. Uwe-Karsten Plisch [= Plisch I] = TU 142 (Berlin 1996).

Die Auslegung der Erkenntnis (NHC XI,1), eingel. u. übers. v. Uwe-Karsten Plisch [= Plisch II], in: Nag Hammadi Deutsch. 2. Band: NHC V,2–XIII,1, BG 1 und 4, hg. v. Hans-Martin Schenke †, Hans-Gebhard Bethge, Ursula Ulrike Kaiser = GCS. NF 12, Koptisch-Gnostische Schriften III (Berlin, New York 2003), S. 735–746.

NHC XI, 2: Valentinianische Abhandlung (ExpVal):

A Valentinian Exposition. With 2a: On Anointing. 2b,c: On Baptism A and B. 2d,e: On the Eucharist A and B, hg. u. übers. v. John D. Turner, eingel. v. Elaine Pagels, Anmerkungen v. E. Pagels u. J. D. Turner, in: The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII, hg. v. Charles W. Hedrick = NHS 28 (Leiden u.a. 1990), S. 89–172.

Valentinianische Abhandlung (NHC XI,2), eingel. u. übers. v. Wolf-Peter Funk, in: Nag Hammadi Deutsch. 2. Band: NHC V,2–XIII,1, BG 1 und 4, hg. v. Hans-Martin Schenke †, Hans-Gebhard Bethge, Ursula Ulrike Kaiser = GCS. NF 12, Koptisch-Gnostische Schriften III (Berlin, New York 2003), S. 747–762.

Narsai, Tayfhomilien:

The Liturgical Homilies of Narsai. Translated into English, with an introduction by R. H. Conolly, with an appendix by E. Bishop = TaS 8 (Cambridge 1909).

Oden Salomos:

Oden Salomos, hg., übers. und komm. von Michael Lattke, Teil 1 (Oden 1 und 3–14) und Teil 2 (Oden 15–28) = NTOA 41,1–2 (Freiburg/Schweiz, Göttingen 1999 und 2001).

The Odes of Solomon, hg. u. übers. v. J. H. Charlesworth (Oxford 1973).

Oden Salomos, Übersetzt und eingeleitet von Michael Lattke = FC 19 (Freiburg u. a. 1995).

Origenes, Contra Celsum (Or., Cels.):

Origène, Contre Celse. Tome I–IV (Livres I et II; III et IV; V et VI; VII et VIII), Introduction, Texte critique, traduction et notes par Marcel Borret = SC 132.136.147.150 (Paris 1967–1969).

Origenes, De oratione (Or., or.):

Origenes, Die Schrift vom Gebet, in: Origenes Werke, Bd. 2, hg. v. Paul Koetschau = GCS 3 (Leipzig 1899), S. 295–403.

Origenes, Schriften vom Gebet und Ermahnung zum Martyrium, übers. v. P. Koetschau = BKV² 48 (München 1926), S. 1–148.

Origenes, In principiis (Or., princ.):

Origenes, De Principiis [ΤΙΕΠΙ ΑΡΧΩΝ], in: Origenes Werke, Bd. 5, hg. v. Paul Koetschau = GCS (Leipzig 1935).

Origenes, In Matthaeum (Or., comm. in Mt.):

Origenes, Matthäuserklärung, I.II. Die griechisch erhaltenen Tomoi, in: Origenes Werke, Bd. 10, hg. v. Erich Klostermann = GCS 40,1.2 (Leipzig 1935).

Origenes, Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus, eingel., übers. u. mit Anmerkungen vers. v. Hermann J. Vogt = BGrL 18 (Stuttgart 1983).

Origenes, Homiliae in Exodum (Or., hom. in Ex.):

Origenes, Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung, hg. v. W. A. Baehrens, Erster Teil. Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus, in: Origenes Werke, Bd. 6 = GCS (Leipzig 1920), S. 145–279.

Papyrus Bodmer XII:

Papyrus Bodmer XII: Fragment d'un Hymne liturgique, in: Papyrus Bodmer X–XII, hg. v. Michel Testuz (Köln, Genf 1959), S. 71–77.

Philo, De migratione Abrahā:

Philon d'Alexandrie, La migration d'Abraham, Introduction, texte critique, traduction et notes par René Cadiou = SC 47 (Paris 1957).

Pistis Sophia:

The Coptic Gnostic Library. Pistis Sophia, hg. v. Carl Schmidt, übers. u. mit Anmm. versehen v. Violet MacDermot = NHS 9 (Leiden 1978).

Koptisch-Gnostische Schriften. Bd. 1. Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeû. Unbekanntes altnostisches Werk, hg. v. Carl Schmidt, bearbeitet v. Walter Till = GCS 45. Koptisch-Gnostische Schriften 1 (Berlin 1959), S. 1–254.

Platon, Gorgias (Gr̄g), Kratylus (Cra.), Phaidon (Phd.), Phaidros (Phdr.), Timaios (Ti.):

Platon, Werke in acht Bänden, Griechisch und Deutsch, hg. v. G. Eigler (Darmstadt 1990 = unveränderter Nachdruck Darmstadt 1977).

Plinius, Naturkunde XXXV (Plinius, Nat.hist.):

C. Plinii Secundi, Naturalis historiae libri XXXVII, Liber XXXV, Lateinisch-deutsch, hg. und übers. v. Roderich König in Zusammenarbeit mit Gerhard Winkler (Düsseldorf, Zürich 1997).

Physiologus:

Der Physiologus nach der ersten Redaktion, hg. v. Dimitris Kaimakis = Beiträge zur Klassischen Philologie 63 (Meisenheim am Glan 1974).

Physiologus. Naturkunde in frühchristlicher Deutung, übers. v. Ursula Treu (Hanau 1987).

Ps. Justin, De Resurrectione (Ps. Just., resurr.):

Pseudojustin—Über die Auferstehung. Text und Studie v. Martin Heimgartner = PTS 54 (Berlin, New York 2001).

Ps.-Hippolyt, In sanctum Pascha:

Homélies paschales I: Une Homélie inspirée du traité sur la paque d'Hippolyte, eingel., hg. und übers. v. Pierre Nautin = SC 27 (Paris 1950).

Zum heiligen Pascha. Das Zeugnis einer frühchristlichen Osterfeier aus der Zeit zwischen dem zweiten und vierten Jahrhundert. Pseudo-Hippolyt: In sanctum Pascha, übers. eingel. und kommentiert v. Susanne Hausmann (Göttingen 2000).

Ps. Hippolyt, Homilie zum heiligen Osterfest 1–3. 17,1–3. 49–50. 62,1–4, in: R. Cantalamessa, Ostern in der Alten Kirche = TC 4 (Bern u. a. 1981), S. 46–55.

Ptolemäus, Epistula ad Floram, ap. Epiph., haer. 33,3–8:

Ptolémée, Lettre à Flora, eingel., hg. und übers. v. Gilles Quispel = SC 24 bis (Paris 1966).

Der Brief des Ptolemäus an Flora, unter Mitwirkung von E. Haenchen u. M. Krause, eingel., übers. u. erläutert v. Werner Foerster, in: ders., Die Gnosis. Band I. Die Zeugnisse der Kirchenväter, (Zürich 1995, überarbeiteter Nachdruck der Ausgabe von 1979), S. 204–213.

Sophia Jesu:

Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502, hg., übers. und berarb. v. Walter C. Till, zweite, erweiterte Auflage bearb. v. Hans-Martin Schenke = TU 60² (Berlin 1972), S. 194–295.

Tertullian, De baptismo (Tert., Bapt.):

hg. v. J. G. Ph. Borleffs, in: Tertulliani Opera. Pars I. Opera Catholica. Adversus Marcionem = CCh.SL 1 (Turnhout 1954), S. 275–295.

Tertullians private und katechetische Schriften, übers. und eingel. v. Heinrich Kellner = BKV² 7 (Kempten, München 1912), S. 274–299.

Tertullian, De carne Christi (Carn. Chr.):

hg. v. E. Kroymann, in: Tertulliani Opera. Pars II. Opera Montanistica = CCh.SL 2 (Turnhout 1954), S. 871–917.

Tertullian, De corona (Tert., Cor.):

hg. v. E. Kroymann, in: Tertulliani Opera. Pars II. Opera Montanistica = CCh.SL 2 (Turnhout 1954), S. 1037–1065.

Tertullians apologetische, dogmatische und montanistische Schriften, übers. und eingel. v. Heinrich Kellner, hg. v. Gerhard Esser = BKV² 24 (Kempten, München 1915), S. 230–263.

Tertullian, Adversus Marcionem (Tert., Marc.):

hg. v. E. Kroymann, in: Tertulliani Opera. Pars I. Opera Catholica. Adversus Marcionem = CCh.SL 1 (Turnhout 1954), S. 437–726.

Tertullian, De oratione (Tert., Or.):

hg. v. G. F. Diercks, in: Tertulliani Opera. Pars I. Opera Catholica. Adversus Marcionem = CCh.SL 1 (Turnhout 1954), S. 255–274.

Tertullian, De praescriptione haereticorum (Tert., Praescr.):

hg. v. R. F. Refoulé, in: Tertulliani Opera. Pars I. Opera Catholica. Adversus Marcionem = CCh.SL 1 (Turnhout 1954), S. 185–224.

Tertullian, Aduersus Praxeum (Tert., Prax.):

hg. v. E. Kroymann, E. Evans, in: Tertulliani Opera Pars II. Opera Montanistica = CCh.SL 2 (Turnhout 1954), S. 1157–1205.

Tertullian, De resurrectione mortuorum (Tert., Res.):

hg. v. J. G. Ph. Borleffs, in: Tertulliani Opera. Pars II. Opera Montanistica = CChr. SL 2 (Turnhout 1954), S. 919–1012.

Tertullian, Adversus Valentianos (Tert., Val.):

hg. v. E. Kroymann, in: Tertulliani Opera. Pars II. Opera Montanistica = CChr.SL 2 (Turnhout 1954), S. 751–778.

Timotheus Constantinopolitanus, De receptione haereticorum:

Timothei Presbyteri, De iis qui ad ecclesiam accedunt, in: PG 86,1, Sp. 11–74.

Traditio Apostolica (TA):

Traditio Apostolica. Apostolische Überlieferung, übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Geerlings, in: Didache. Zwölf-Apostel-Lehre. Traditio Apostolica. Apostolische Überlieferung (Freiburg u. a. 1991) = FC 1, S. 141–313.

„Unbekanntes Berliner Evangelium“ (UBE):

Gospel of the Savior. A New Ancient Gospel, hg., eingel. und komm. v. Charles W. Hedrick, Paul A. Mirecki = California Classical Library (Santa Rosa/Cal.1999).

Übersetzung, in: Peter Nagel, „Gespräche Jesu mit seinen Jüngern vor der Auferstehung“—zur Herkunft und Datierung des „Unbekannten Berliner Evangeliums“, in: ZNW 94 (2003), S. 248–257.

3. SEKUNDÄRLITERATUR

- Anrich, Gustav: Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum (Hildesheim u. a. 1990 = unveränd. Nachdruck der Ausgabe Göttingen 1894).
- Attridge, Harold W./MacRae, George W.: The Gospel of Truth. I,3:16.31–43.24, in: The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex). Notes, hg. v. Harold W. Attridge = NHS 23 (Leiden u. a. 1985), S. 39–135.
- Attridge, Harold W./Pagels, Elaine: The Tripartite Tractate. I,5:51.1–138.27, in: The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex). Notes, hg. v. Harold W. Attridge = NHS 23 (Leiden u. a. 1985), S. 217–497.
- Auffarth, Christoph: Die frühen Christentümer als Lokale Religion, in: ZAC 7 (2003), S. 14–26.
- Aune, David E.: Magic in Early Christianity, in: ANRW II 23,2 (1980), S. 1507–1552.
- : The Phenomenon of Early Christian „Antisacramentalism“, in: Studies in New Testament and Early Christian Literature, FS A. P. Wikgren, hg. v. D. E. Aune = NTS 33 (Leiden 1972), S. 194–214.
- Baldovin, John F.: Hippolytus and the *Apostolic Tradition*: Recent Research and Commentary, in: ThSt 64 (2003), 520–542.
- Barc, Bernard: Les noms de la Triade dans L’Évangile selon Philippe, in: Gnosticisme et Monde Hellénistique, hg. v. J. Ries (Louvain 1982), S. 361–363.
- Barns, J.: Rezension zu: R. McL. Wilson, The Gospel of Philip (London 1962), in: JThS.NS 14 (1963), S. 496–500.
- Bartsch, Hans-Werner: Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochien = Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 2. Reihe 44 (Gütersloh 1940).
- Bauer, Johannes B.: Rezension zu: Walter C. Till, Das Evangelium nach Philippus, PTS 2, Berlin 1963, in: ThRv 61 (1965), Sp. 236–238.
- : De Evangelio secundum Philippum optico, in: VD 41 (1963), S. 290–298.
- : Zum Philippus-Evangelium Spr. 109 und 110, in: ThLZ 7 (1961), Sp. 551–554.
- Bauer, Walter: Jesu Wirken und Leiden. 1. Jesu irdische Erscheinung und Charakter, in: NTAp^o³, Bd. 1 (Tübingen 1959), S. 322–324.
- : Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Zweite Auflage mit einem Nachwort von Georg Strecker = BHTh 10 (Tübingen 1964 = 1934).
- Baum, Wolfgang: „Jesus sagte: Werdet Vorübergehende!“ Anmerkungen zur Bedeutung von „Tradition“ und „Institutionalität“ in der Auseinandersetzung zwischen Großkirche und Gnostikern, in: Gnosis oder die Frage nach Herkunft und Ziel des Menschen, hg. v. Albert Franz, Thomas Rentsch (Paderborn u. a. 2002) S. 65–80.
- Berger, Klaus: Innen und Außen in der Welt des Neuen Testaments, in Studien zum Verstehen fremder Religionen 6. Die Erfindung des Menschen, hg. v. Jan Assmann, Theo Sundermeier (Gütersloh 1993), S. 161–166.
- Betz, Johannes: Eucharistie. In der Schrift und Patristik = HDG IV,4a (Freiburg i. Brsg. 1979).
- : Die Eucharistie in der Didache, in: ALW 11 (1969), S. 10–39.
- Böhlig, Alexander: Die Bedeutung der Funde von Medinet Madi und Nag Hammadi für die Erforschung des Gnostizismus, in: Gnosis und Manichäismus. Forschungen zu den Texten von Valentin und Mani sowie zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinet Madi = BZNW 72 (Berlin 1994), S. 113–242.
- Borchert, G. L.: An Analysis of the Literary Arrangement and Theological Views in the Coptic Gnostic Gospel of Philip, Th. D. Diss, Princeton Theological Seminary 1967.

- Bouley, Allan: From Freedom to Formula. The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts = SCA 21 (Washington D.C. 1981).
- Bousset, Wilhelm: Hauptprobleme der Gnosis = FRLANT 10 (Göttingen 1973 = Neudruck der 1. Auflage von 1907).
- : Die Himmelsreise der Seele, in: ARW 4 (1901), S. 136–169. 229–273.
- Bradshaw, Paul F.: Redating the *Apostolic Tradition*: Some Preliminary Steps, in: Rule of Prayer, Rule of Faith. Essays in Honour of Aidan Kavanagh, hg. v. Nathan Mitchell (Collegeville/Minn. 1996), S. 3–17.
- Bradshaw Aitken, Ellen: τὰ δρόμενα καὶ τὰ λεγόμενα: The Eucharistic Memory of Jesus' Words in First Corinthians, in: HThR 90 (1997) S. 359–370.
- Brandenburger, E.: Die Auferstehung der Glaubenden, in: WuD NF 9 (1967) S. 16–33.
- Bremmer, Jan N.: The *Acts of Thomas*: Place, Date and Women, in: The Apocryphal Acts of Thomas, hg. v. Jan N. Bremmer = Studies in Early Christian Apocrypha 6 (Leuven 2001), S. 74–90.
- Brock, Sebastian P.: Invocations to/for the Holy Spirit in Syriac Liturgical Texts: Some Comparative Approaches, in: Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872–1948). Acts of the International Congress, Rome, 25–29 September 1998, hg. v. Robert F. Taft, Gabriele Winkler = OCA 265 (Rom 2001), S. 377–406.
- : Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition, in: Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter. Internationales Kolloquium, Eichstätt 1981, hg. v. M. Schmidt in Zusammenarbeit m. C. F. Geyer = EichB 4 (1982), S. 11–38.
- Brockelmann, Karl: Lexicon syriacum (Hildesheim 1966).
- Brox, Norbert: Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon. Zur Charakteristik der Systeme = SPS 1 (Salzburg, München 1966).
- : Γνωστικόι als Häresiologischer Terminus, in: ZNW 57 (1966), S. 105–114.
- Bruns, Peter: Art. Thomas-Literatur, in: LACL (2002) S. 691–693.
- : Art. Epistula Apostolorum, in: LACL (2002) S. 229.
- Buckley, Jorunn Jacobsen/Good, Deidre J.: Sacramental Language and Verbs of Generating, Creating and Begetting in the Gospel of Philip: Journal of Early Christian Studies 5 (1997), S. 1–19.
- Buckley, Jorunn Jacobsen: Conceptual Models and Polemical Issues in the Gospel of Philip, in: ANRW II 25,5 (Berlin 1988), S. 4167–4194.
- : „The Holy Spirit is a Double Name“: Holy Spirit, Mary, and Sophia in the *Gospel of Philip*, in: Images of the Feminine in Gnosticism, hg. v. K. King (Harrisburg/Pennsylvania 1988), S. 211–227.
- : Female Fault and Fulfilment in Gnosticism (Chapel Hill/North Carolina, London 1986).
- : A Cult-Mystery in the Gospel of Philip, in: JBL 99 (1980), S. 569–581.
- Bultmann, Rudolph: Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums, in: Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, hg. v. E. Dinkler (Tübingen 1967), S. 55–104.
- Burkert, Walter: Towards Plato and Paul: The „Inner“ Human Being, in: Ancient and Modern Perspectives on the Bible and Culture. Essays in Honor of Hans Dieter Betz, hg. v. Adela Yarbro Collins = Scholars Press Homage Series 22 (Atlanta 1998) S. 59–82.
- : Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt (München 1994).
- Campenhausen, Hans Frhr. v.: Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten = BHT 14 (Tübingen 1953).
- Charron, Régine: The *Apocryphon of John* (NHC II,1) and the Graeco-Egyptian Alchemical Literature, in: VigChr 59 (2005), S. 438–456.

- Charron, Régine/Painchaud, Louis: „God is a Dyer.“ The Background and Significance of a Puzzling Motif in the Coptic *Gospel According to Philip* (CG II,3), in: Muséon 114 (2001), S. 41–50.
- Colpe, Carsten: Mysterienkult und Liturgie. Zum Vergleich heidnischer Rituale und christlicher Sakramente, in: Spätantike und Christentum, hg. v. C. Colpe, L. Honnfelder, M. Lutz-Bachmann (Berlin 1992), S. 203–228.
- : Art.: Gnosis II (Gnostizismus), in: RAC 11 (1981), Sp. 537–659.
- : Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi IV, in: JAC 18 (1975), S. 144–165.
- : Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften von Nag Hammadi VIII, in: JAC 22 (1979), S. 98–122.
- Crum, W. E.: A Coptic Dictionary (Oxford 1962; unveränd. Nachdruck der Erstausgabe 1939).
- Dassmann, E.: Gnosis: Weltanschauung oder Konkurrenzkirche?—Offene Fragen, in: Institutionalität und Symbolisierung. Verfestigung kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart. Im Auftrag des SFB 537, hg. v. Gert Melville (Köln u. a. 2001), S. 281–290.
- De Catanzaro, C. J.: The Gospel According to Philip, in: JThS 13 (1962) S. 35–71.
- DeConick, April D.: The Great Mystery of Marriage. Sex and Conception in Ancient Valentinian Traditions, in: VigChr 57 (2003), S. 307–342.
- : The True Mysteries. Sacramentalism in the *Gospel of Philip*, in: VigChr 55 (2001) S. 225–261.
- : Heavenly Temple Traditions and Valentinian Worship. A Case for First-Century Christology in the Second Century, in: The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus, hg. v. C. C. Newman, J. R. Davila, G. S. Lewis = JSJ.S 63 (Leiden u. a. 1999), S. 308–341.
- : Entering God's Presence: Sacramentalism in the Gospel of Philip, in: SBL SP 37 (1998), S. 483–523.
- DeConick, April D./Fossum, Jarl: Stripped Before God: A new interpretation of logion 37 in the Gospel of Thomas, in: VigChr 45 (1991), S. 123–150.
- Dehandschutter, Boudewijn: Readers of Luke in the Second Century: The Valentinian Gnostics, in: Luke and his Readers, FS A. Deniaux, hg. v. R. Bieringer, G. van Belle, J. Verheyden = *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanensium* 182 (Leuven 2005), S. 49–60.
- Desjardins, Michel R.: Sin in Valentinianism = SBL.DS 108 (Atlanta 1987).
- Dochhorn, Jan: Warum gab es kein Getreide im Paradies? Eine jüdische Ätiologie des Ackerbaus in Ev Phil 15, in: ZNW 89 (1998), S. 125–133.
- Documento finale. Deutsche Fassung. Vorschlag für eine terminologische und begriffliche Übereinkunft zum Thema des Colloquiums, übers. v. Carsten Colpe, in: Le origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina. 13–18 Aprile 1966. Testi e discussioni, hg. v. Ugo Bianchi (Leiden 1967), S. XXIX–XXXII.
- Dölger, Franz Joseph: IXΘΥΣ. II. Band. Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum. Textband (Münster/Westf. 1922).
- Doresse, Jean: Les livres secrets des gnostiques d'Égypte (Paris 1958).
- Douglas, Mary: Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur, übers. v. E. Bubser (Frankfurt a.M. 1986).
- Draper, Jonathan A.: Do the Didache and Matthew Reflect an „Irrevocable Parting of the Ways“ with Judaism? in : Matthew and the Didache. Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?, hg. v. Huub van de Sandt (Assen, Minneapolis 2005), S. 217–241.
- Drijvers, Han J. W.: Thomasakten, in: NTApO⁵, Bd. 2 (Tübingen 1989), S. 289–367.

- : Athleten des Geistes. Zur politischen Rolle der syrischen Asketen und Gnostiker, in: *Gnosis und Politik. Religionstheorie und politische Theologie*, Bd. 2, hg. v. Jacob Taubes (München 1984), S. 109–120.
- Dubois, Jean-Daniel: Les pratiques eucharistiques des gnostiques valentiniens, in: *Nourriture et repas les milieux juifs et chrétiens de l'antiquité*. FS Charles Perrot, hg. v. Michel Quesnel, Yves-Marie Blanchard, Claude Tassin = LeDiv 178 (Paris 1999), S. 255–266.
- Dunderberg, Ismo: The School of Valentinus, in: *A companion to second-century Christian „heretics“*, hg. v. Antti Marjanen, Petri Luomanen = SVigChr 76 (Leiden 2005), S. 64–99.
- Emmel, Stephen: Exploring the Pathway That Leads from Paul to Gnosticism. What is the Genre of The Interpretation of Knowledge (NHC XI,1)?, in: *Die Weisheit—Ursprünge und Rezeption*. FS Karl Löning, hg. v. Martin Fassnacht, Andreas Leinhäupl-Wilke, Stephan Lücking = NTA.NF 44 (2003), S. 257–276.
- : The Recently Published *Gospel of the Saviour* („Unbekanntes Berliner Evangelium“): Righting the Order of Pages and Events, in: *HThR* 95 (2002), S. 45–72.
- Evans, Craig A./webb, Robert L./Wiebe, Richard A.: Nag Hammadi Texts and the Bible. A Synopsis and Index = NTTs 18 (Leiden u. a. 1993).
- Fendt, Leonhard: Gnostische Mysterien. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes. Nachdruck der Ausgabe München 1922 = Material-Edition 11 (München 1980).
- Filson, Floyd V.: New Greek and Coptic Gospel Manuscripts, in: *BA* 24 (1961), S. 2–18.
- Finn, Thomas M.: Early Christian Baptism and the Catechumenate. West and East Syria = MFC 5 (Collegeville, Minnesota 1992).
- Fischhaber, Gudrun: Mumifizierung im koptischen Ägypten. Eine Untersuchung zur Körperlichkeit im 1. Jahrtausend n. Chr. = AAT 39 (Wiesbaden 1997).
- Fitzen, Klaus: Rezension zu: R. M. Hübner, Der Paradox Eine. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert. Mit einem Beitrag von Markus Vinzent = SVigChr 50, Leiden u. a. 1999, in: *ZKG* 113 (2002), S. 255–257.
- Förster, Niclas: Marcus Magus. Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe. Sammlung der Quellen und Kommentar = WUNT 114 (Tübingen 1999).
- : Die Bedeutung des sogenannten Eucharistiesakramentes der Markosier und die Texte aus Nag Hammadi, in: Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses, Münster, 20.–26.Juli 1996. Band 2: Schrifttum, Sprache und Gedankenwelt, hg. v. St. Emmel u.a. = SKCO 6,2 (Wiesbaden 1999), S. 465–474.
- Foerster, Werner: Die Gnosis. Band I. Die Zeugnisse der Kirchenväter, unter Mitwirkung von E. Haenchen u. M. Krause, eingel., übers. u. erläutert v. W. Foerster (Zürich 1995, überarbeiteter Nachdruck der Ausgabe von 1979).
- Frank, Suso: Amt und Eucharistie in der alten Kirche, in: Amt und Eucharistie, hg. v. P. Bläser = KKS MI 10 (Paderborn 1973), S. 51–67.
- Franzmann, Marjella: The Concept of Rebirth as the Christ and the Initiatory Rituals of the Bridal Chamber in the *Gospel of Philip*, in: *Antichthon* 30 (1996), S. 34–48.
- Frey, Jörg: Leidenskampf und Himmelsreise. Das Berliner Evangelienfragment (Papyrus Berolinensis 22220) und die Gethsemane-Tradition, in : BZ.NF 46 (2002), S. 71–96.
- Gärtner, B.: The Theology of the Gospel of Thomas, übers. v. Eric J. Sharpe (London 1961).
- Gaffron, Hans-Georg: Eine gnostische Apologie des Auferstehungsglaubens. Bemerkungen zur „Epistula ad Rhginum“, in: *Die Zeit Jesu*. FS H. Schlier, hg. v. G. Bornkamm, K. Rahner (Freiburg 1970), S. 218–227.

- Gaffron, H.-G.: Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente (Bonn 1969).
- Ganschinietz, R.: Zur „Eucharistie“ der Marcosianer, in: ZWTh 55 (1913), S. 45–47.
- Giversen, Søren: Filips Evangeliet (Kopenhagen 1966).
- Gero, Stephen: The Lamb and the King; „Saying“ 27 of the Gospel of Philip Reconsidered, in: OrChr 63 (1979), S. 177–182.
- Goehring, James E.: The Provenance of the Nag Hammadi Codices once more, in: StPatr 35 (2001), S. 234–253.
- Gesenius, W.: Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, bearb. v. F. Buhl. Unveränd. Neudruck der 1915 erschienenen 17. Auflage (Berlin u. a. 1962).
- Geyer, Carl-Friedrich: Die Gnostiker der Spätantike, in: Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie, hg. v. Peter Koslowski (Zürich, München 1988), S. 41–59.
- Gilhus, Ingvild Sælid: Rezension zu: K. L. King, What is Gnosticism?, Cambridge/Mass., London 2003, in: Numen 51 (2004), S. 211–213.
- Graf, Georg: Die Zeremonien und Gebete bei der Fractio panis und Kommunion, wieder abgedruckt in: Ders., Christlicher Orient und schwäbische Heimat. Kleine Schriften, Bd. 1, hg. v. Hubert Kaufhold = Beiruter Texte und Studien 107 (Würzburg, Beirut 2005), S. 246–282.
- Grant, Robert M.: The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip, in: VigChr 15 (1961), S. 129–140.
———: Two Gnostic Gospels, in: JBL 79 (1960), S. 1–11.
- Green, Henry A.: Power and knowledge: A study in the social development of early Christianity, in: SR 20 (1991), S. 217–231.
- : Ritual in Valentinian Gnosticism: A Sociological Interpretation, in: JRH 12 (1982), S. 109–124.
———: Suggested Sociological Themes in the Study of Gnosticism, in: VigChr 31 (1977), S. 169–180.
- Greschat, Katharina: Rezension zu: Th. Lechner, Ignatius adversus Valentinianos? Chronologische und theologiegeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien = SVigChr 47, Leiden 1999, in: ZKG 113 (2002), S. 257–260.
- Haardt, Robert: „Die Abhandlung über die Auferstehung“ des Codex Jung aus der Bibliothek gnostisch koptischer Schriften von Nag Hammadi, in: Kairos 11 (1969), S. 1–5. (abgekürzt: Abhandlung I).
———: „Die Abhandlung über die Auferstehung“ des Codex Jung aus der Bibliothek gnostisch koptischer Schriften von Nag Hammadi, in: Kairos 12 (1970), S. 241–269. (abgekürzt: Abhandlung II).
- Hafner, Johann Ev.: Selbstdefinition des Christentums. Ein systemtheoretischer Zugang zur frühchristlichen Ausgrenzung der Gnosis (Freiburg i. Brsg. 2003).
- Hahn, Alois: Sakramentale Kontrolle, in: Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums, hg. v. W. Schluchter (Frankfurt a.M. 1988), S. 229–253.
- Harnack, Adolf v.: Dogmengeschichte (Tübingen 1991. unveränd. Nachdruck der 7. Auflage 1931).
———: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erster Band. Die Entstehung des kirchlichen Dogmas (Darmstadt 1983 = Nachdruck der 4. Aufl. Tübingen 1909).
———: Über das gnostische Buch Pistis Sophia. Brot und Wasser: Die Eucharistischen Elemente bei Justin. Zwei Untersuchungen = TU 7,2 (Leipzig 1891).
———: Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts. Anhang: Ein übersehenes Fragment der ΔΙΔΑΧΗ in alter lateinischer Übersetzung, mitgeteilt von O. v. Gebhardt, Band 1 und 2 = TU 2,1,2 (Leipzig 1884).
- Hartenstein, Judith: Die zweite Lehre. Erscheinungen des Auferstandenen als Rahmenerzählungen frühchristlicher Dialoge = TU 146 (Berlin 2000).

- Heckel, Theo K.: Der Innere Mensch. Die paulinische Verarbeitung eines platonischen Motivs = WUNT. 2. Reihe 53 (Tübingen 1993).
- Hein, K.: Eucharist and Excommunication. A Study in early Christian doctrine and discipline = EHS.T 19 (Bern, Frankfurt a. M. 1973).
- Heinrichi, Georg: Die valentinianische Gnosis und die Heilige Schrift (Berlin 1871).
- Heintz, Michael: δι' εὐχῆς λόγου τοῦ πατρὸς αὐτοῦ (Justin, *Apology* 1.66.2). Cuming and Gelston Revisited, in: StLi 33 (2003), S. 33–36.
- Helderman, Jan: Die Anapausis im Evangelium Veritatis. Eine vergleichende Untersuchung des valentinianisch-gnostischen Heilsgutes der Ruhe im Evangelium Veritatis und in anderen Schriften der Nag-Hammadi-Bibliothek = NHS 18 (Leiden 1984).
- Helmbold, Andrew K.: Translation Problems in the Gospel of Philip, in: NTS 11 (1964), S. 90–93.
- Hoffmann, R. Joseph: The „Eucharist“ of Marcus Magus: A Test-Case in Gnostic Social Theory, in: PBR 3 (1984), S. 82–88.
- Holzhausen, Jens: Gnostizismus, Gnosis, Gnostiker. Ein Beitrag zur antiken Terminologie, in: JAC 44 (2001), S. 58–74.
- Hübner, Reinhard M.: Überlegungen zur ursprünglichen Bedeutung des Ausdrucks „katholische Kirche“ (καθολικὴ ἐκκλησία) bei den frühen Kirchenvätern, in: Väter der Kirche: Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit. FS Hermann Josef Sieben (Paderborn, München 2004), S. 31–79.
- : Die Ignatianen und Noet von Smyrna, in: Der Paradox Eine. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert. Mit einem Beitrag von Markus Vinzent = SVigChr 50 (Leiden u. a. 1999), S. 131–206.
- : Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien, in: ZAC 1 (1997), S. 44–72.
- : Der antivalentinianische Charakter der Theologie des Noet von Smyrna, in: Der Paradox Eine. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert. Mit einem Beitrag von Markus Vinzent = SVigChr 50 (Leiden u. a. 1999), S. 95–129 (erstmals in: Logos, FS Luise Abramowski, hg. v. H. Ch. Brennecke, L. Grasmück, Ch. Marksches = BZNW 67 (1993), S. 57–86).
- : Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat in der frühen Kirche, in: Das Priestertum in der Einen Kirche. Diakonat, Presbyterat und Episkopat, hg. v. Albert Rauch, Paul Imhof = Koin. 4 (Aschaffenburg 1987), S. 45–89.
- : Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der ‘physischen’ Erlösungslehre = PP 2 (Leiden 1974).
- Humphrey, Edith M.: Joseph and Aseneth = Guides to apocrypha and pseudepigrapha 8 (Sheffield 2000).
- Isenberg, W. W.: The Gospel According to Philip. Introduction, in: The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Codex II,2–7. Volume one, hg. v. Bentley Layton = NHS 20 (Leiden u.a. 1989), S. 131–139.
- : The Coptic Gospel According to Philip, Ph.D. Dissertation, University of Chikago (Chikago 1968).
- Iwersen, Julia: Gnosis. Zur Einführung (Hamburg 2001).
- Janssens, Y.: L’Évangile selon Philippe, in: Muséon 81 (1968), S. 79–133.
- Jonas, Hans: Gnosis und spätantiker Geist. I. Die mythologische Gnosis. Mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung (Göttingen ³1964).
- : Gnosis und spätantiker Geist. II/1. Von der Mythologie zur mystischen Philosophie (Göttingen ²1966).
- Joncas, J. Michael: Eucharist among the Marcionians: A Study of Irenaeus’ *Adversus Haereses* I, 13:2, in: QuLi 71 (1990), S. 99–111.
- Käsemann, Ernst: Leib und Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit (Tübingen 1933).

- Kasser, Rodolphe: Bibliothèque Gnostique VIII–IX. L’Évangile selon Philippe, in: RTHPh 20 (1970), S. 12–35. 82–106.
- : L’Évangile selon Philippe. Propositions pour quelques reconstitutions nouvelles, in: Muséon 81 (1968), S. 407–414.
- Kehl, Alois: Art. Gewand (der Seele), in: RAC 10 (1978), Sp. 945–1025.
- Khosroyev, Alexandr: Die Bibliothek von Nag Hammadi: Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte = Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 7 (Altenberge 1995).
- King, Karen L.: What is Gnosticism? (Cambridge/Mass., London 2003).
- : The Politics of Syncretism and the Problem of Defining Gnosticism, in: Retrofitting Syncretism?, hg. v. William Cassidy = Historical Reflections 27 (2001), S. 461–479.
- Kippenberg, Hans G.: Art. Magie, in: HRGB 4 (Stuttgart u. a. 1998), S. 85–98.
- : Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft. Heidelberger Max-Weber-Vorlesungen 1988 (Frankfurt a. M. 1991).
- : Gnostiker zweiten Ranges: Zur Institutionalisierung gnostischer Ideen als Anthropolatrie, in: Gnosis und Politik. Religionstheorie und politische Theologie, Bd. 2, hg. v. Jacob Taubes (München 1984), S. 121–140.
- : Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus, in: Numen 17 (1970), S. 211–231.
- Klauck, Hans-Josef: Himmlisches Haus und irdische Bleibe: Eschatologische Metaphorik in Antike und Christentum, in: NTS 50 (2004), S. 5–35.
- : Apokryphe Evangelien. Eine Einführung (Stuttgart 2002).
- : Die religiöse Umwelt des Urchristentums I. Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube = KStTh 9, 1 (Stuttgart u. a. 1995).
- : Die religiöse Umwelt des Urchristentums II. Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis = KStTh 9, 2 (Stuttgart u. a. 1996).
- : 2. Korintherbrief = NEB.NT 8 (Stuttgart 1986).
- : Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief = NTA 15 (Münster 1982).
- Klinghardt, Matthias: Prayer Formularies for Public Recitation. Their Use and Function in Ancient Religion, in: Numen 46 (1999), S. 1–52.
- : Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern = TANZ 13 (Tübingen, Basel 1996).
- Klijn, A. F.: The Acts of Thomas, Introduction—Text—Commentary = NTS 5 (Leiden 1962).
- Koffmane, Gustav: Die Gnosis nach ihrer Tendenz und Organisation, in: Gnosis und Gnostizismus, hg. v. Kurt Rudolph = WdF 262 (Darmstadt 1975), S. 120–141 (= Ders., Die Gnosis nach ihrer Tendenz und Organisation. 12 Thesen, Breslau 1881).
- Koester, H./Pagels, Elaine: Introduction, in: The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Codex III,5: The Dialogue of the Savior, hg. v. Stephen Emmel = NHS 26 (Leiden 1984), S. 1–17.
- Kollmann, Bernd: Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier = GTA 43 (Göttingen 1990).
- Koschorke, Klaus: Einheit der Kirche als Problem der christlichen Gnosis, in: Einheit der Kirche in vorkonstantinischer Zeit, hg. v. F. v. Lilienfeld, A. M. Ritter = Oikonomia 25 (Erlangen 1989), S. 54–79. 148–157.
- : Gnostic Instructions on the Organization of the Congregation: The Tractate *Interpretation of Knowledge* from CG XI, in: The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978. Bd. 2: Sethian Gnosticism, hg. v. Bentley Layton = SHR (= Supplements to Numen) 41 (Leiden 1981), S. 757–769.

- : Eine neugefundene gnostische Gemeindeordnung. Zum Thema Geist und Amt im frühen Christentum, in: ZThK 76 (1979), S. 30–60.
- : Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Unter Berücksichtigung der Nag-Hammadi-Traktate „Apokalypse des Petrus“ (NHC VII,3) und „Testimonium Veritatis“ (NHC IX,3) = NHS 12 (Leiden 1978).
- : „Suchen und Finden“ in der Auseinandersetzung zwischen gnostischem und kirchlichem Christentum, in: WuD 14 (1977), S. 51–65.
- : Die „Namen“ im Philippusevangelium. Beobachtungen zur Auseinandersetzung zwischen gnostischem und kirchlichem Christentum, in: ZNW 64 (1973), S. 307–322.
- Kraft, Heinrich: Gnostisches Gemeinschaftsleben. Untersuchungen zu den Gemeinschafts- und Lebensformen häretischer christlicher Gnosis des zweiten Jahrhunderts, Univ. Diss. Heidelberg 1950.
- Krause, Martin: Rezension zu: Das Philippus-Evangelium (Nag-Hammadi-Codex II, 3). Neu herausgegeben übersetzt und erklärt von Hans-Martin Schenke = TU 143 (Berlin 1997), in: JAC 44 (2001), S. 230–234.
- : Rezension zu: Das Evangelium nach Philippos. Herausgegeben und übersetzt von Walter C. Till = PTS 2, Berlin 1963, in: ZKG 75 = 4. Folge 13 (1964), S. 168–182.
- : Die Sakramente in der „Exegese über die Seele“, in: Les textes de Nag Hammadi, hg. v. Jacques-É. Ménard = NHS 7 (Leiden 1975), S. 47–55.
- Kretschmar, Georg: Art. Abendmahl. III/1. Alte Kirche, in: TRE 1 (1977), S. 59–89.
- : Art. Abendmahlfeier. I. Alte Kirche, in: TRE 1 (1977), S. 299–278.
- : Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche, in: Leiturgia. Handbuch des Evangelischen Gottesdienstes, Bd. 5 (Kassel 1970), S. 1–348.
- : Auferstehung des Fleisches. Zur Frühgeschichte einer theologischen Lehrformel, in: Leben angesichts des Todes. Beiträge zum theologischen Problem des Todes = FS H. Thielicke, hg. v. Bernhard Lohse, H. P. Schmidt (Tübingen 1968), S. 101–137.
- Kühneweg, Uwe: Hätte Eva sich nicht von Adam getrennt... Geschlechtereinung und Rückkehr ins Paradies in Judentum, Frühchristentum und Gnosis, in: Syrisches Christentum weltweit. Studien zur syrischen Kirchengeschichte, FS Wolfgang Hage, hg. v. M. Tamcke = Studien zur orientalischen Kirchengeschichte 1 (Münster 1995), S. 234–265.
- Kulawik, Cornelia: Die Erzählung über die Seele (Nag-Hammadi-Codex II,6). Neu herausgegeben, übersetzt und erklärt = TU 155 (Berlin, New York 2006).
- Laager, J.: Art. Epiklese, in: RAC 5 (1962), Sp. 577–599.
- Lampe, G. W. H.: A Patristic Greek Lexicon (Oxford 1961).
- : The Seal of the Spirit. A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers (London 1967).
- Lampe, Peter: The Eucharist. Identifying with Christ on the Cross, in: Interp. 48 (1994), S. 36–49.
- : Das korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis (1 Kor 11,17–34), in: ZNW 82 (1991), S. 183–213.
- : Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte = WUNT. 2. Reihe 18 (Tübingen 1987).
- Langerbeck, Hermann: Die Anthropologie der alexandrinischen Gnosis. Interpretationen zu den Fragmenten des Basilides und Valentinus und ihrer Schulen bei Clemens von Alexandrien und Origenes, in: ders., Aufsätze zur Gnosis. Aus dem Nachlass hg. v. Hermann Dörries = AAWG.PH 69 (Göttingen 1967), S. 38–82.
- Lattke, Michael: Art. Salomo, I. Oden, in: LACL (2002), S. 619–620.
- Layton, Bentley: A Coptic Grammar. With Chrestomathy and Glossary. Sahidic Dialect = PLO. Neus Serie 20 (Wiesbaden 2000).

- _____: The Gnostic Scriptures. A New Translation with Annotations and Introductions (Garden City, New York 1987).
- _____: Vision and Revision: A Gnostic View of Resurrection, in: Colloque International sur les textes de Nag Hammadi (Québec, 22–25 août 1978), hg. v. B. Bárc = BCNH.SÉ 1 (Québec, Louvain 1981), S. 190–217.
- _____: The Gnostic Treatise on Resurrection from Nag Hammadi. Edited with Translation and Commentary = HDR 12 (Missoula 1979).
- _____: The Soul as a Dirty Garment (Nag Hammadi Codex II, Tractate 6, 131:27–34), in: Muséon 91 (1978), S. 155–169.
- Lechner, Thomas: Ignatius adversus Valentinianos? Chronologische und theologiegeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien = SVigChr 47 (Leiden 1999).
- Leipoldt, Johannes: Einführung, in: ders., Das Evangelium nach Thomas. Koptisch und deutsch = TU 101 (Berlin 1967) S. 1–23.
- Leipoldt, Johannes/Schenke, Hans-Martin: Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hamadi = ThF 20 (Hamburg-Bergstedt 1960).
- Lidell, H. G./Scott, R.: A Greek-English Lexicon (Oxford 1968).
- Lindemann, Andreas: Rezension zu: Th. Lechner, Ignatius adversus Valentinianos? Chronologische und theologiegeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien = SVigChr 47, Leiden 1999, in: ZAC 6 (2002), S. 157–161.
- Löhr, Winrich A.: Das antike Christentum im zweiten Jahrhundert—neue Perspektiven seiner Erforschung, in: ThLZ 127 (2002), S. 247–262.
- _____: Rezension zu: N. Förster, Marcus Magus = WUNT 114, Tübingen 1999, in: JAC 43 (2000), S. 218–221.
- _____: Epiphanes' Schrift „Περὶ δικαιοσύνης“ (= Clemens Alexandrinus, Str. III, 6, 1–9, 3), in: Logos. FS Luise Abramowski, hg. v. H. Ch. Brennecke, E. L. Grasmück, Ch. Marksches (Berlin, New York 1993) S. 12–29.
- Lona, Horacio E.: Die ‘Wahre Lehre’ des Kelsos = KfA.E 1 (Freiburg u.a. 2005).
- _____: Der erste Clemensbrief = KAV 2 (Göttingen 1998).
- _____: Über die Auferstehung des Fleisches. Studien zur frühchristlichen Eschatologie = BZNW 66 (Berlin 1993).
- Logan, Alastair H.: Post-baptismal Chrismation in Syria: The Evidence of Ignatius, the *Didache* and the *Apostolic Constitutions*, in: JThS.NS 49 (1998), S. 92–108.
- _____: The Mystery of the Five Seals: Gnostic Initiation Reconsidered, in: VigChr 51 (1997), S. 188–206.
- Luck, Georg: Magie und andere Geheimlehren in der Antike (Stuttgart 1990).
- Luttkhuizen, G. P.: The Hymn of Jude Thomas, the Apostle, in the Country of the Indians (ATH 108–113), in: The Apocryphal Acts of Thomas, hg. v. Jan N. Bremmer = Studies in Early Christian Apocrypha 6 (Leuven 2001), S. 101–114.
- MacDonald, D. R.: There is no Male and Female. The Fate of a Dominical Saying in Paul and Gnosticism = HDR 20 (Philadelphia 1987).
- MacRae, George W.: The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth, in: NT 12 (1970), S. 86–101.
- _____: Sleep and Awakening in Gnostic Texts, in: Le origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966. Testi e discussioni, hg. v. Ugo Bianchi = Supplements to Numen 12 (Leiden 1967), S. 496–507.
- Marjanen, Antti: The Women Jesus Loved. Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and Related Documents = NHMS 40 (Leiden u. a. 1996).
- Marksches, Christoph: Gnostische und andere Bilderbücher in der Antike, in: ZAC 9 (2005), S. 100–121.
- _____: Die valentinianische Gnosis und Marcion—einige neue Perspektiven, in: Marckion und seine kirchengeschichtliche Wirkung. Marcion and His Impact in Church History. Vorträge der Internationalen Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom

- 15.–18. August 2001 in Mainz, hg. v. Gerhard May, Katharina Greschat = TU 150 (Berlin, New York 2002), S. 159–175.
- : *Die Gnosis* (München 2001).
- : Art. *Gnosis/Gnostizismus*. II Christentum, in: RGG⁴ 3 (2000), Sp. 1045–1053.
- : Neue Forschungen zur sogenannten „Traditio Apostolica“, in: Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872–1948), Acts of the International Congress, Rome, 25–29 September 1998, hg. v. Robert F. Taft, Gabriele Winkler = OCA 265 (Rom 2001), S. 583–598.
- : Christliche Religionsphilosophie oder vorchristliche antike Religion: Was ist *Gnosis*?, in: *Glaube–Erkenntnis–Freiheit. Herausforderungen der Gnosis in Geschichte und Gegenwart*, hg. v. Albert Franz (Paderborn u. a. 1999), S. 47–69.
- : Wer schrieb die sogenannte *Traditio Apostolica*? Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbarer Frage aus der altkirchlichen Literaturschicht, in W. Kinzig, Ch. Marksches, M. Vinzent, *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica“*, zu den „Interrogationes de fide“ und zum „Römischen Glaubensbekenntnis“ = AKG 74 (Berlin, New York 1999), S. 1–74.
- : Die platonische Metapher vom „inneren Menschen“: eine Brücke zwischen antiker Philosophie und altchristlicher Theologie, in: ZKG 105 (1994), S. 1–17.
- : *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins* = WUNT 65 (Tübingen 1992).
- Matthews, Christopher R.: *Philip Apostle and Evangelist. Configurations of a Tradition* = NTS 106 (Leiden u. a. 2002).
- May, Gerhard: Art. Kirche III. Alte Kirche, in: TRE 18 (1989), S. 218–227.
- McGowan, Andrew Brian: *The Inordinate Cup: Issues of Order in Early Eucharistic Drinking*, in: StudPatr 35 (Leuven 2001), S. 283–291.
- : *Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals* = The Oxford Early Christian Studies (Oxford 1999).
- : „Is There a Liturgical Text in This Gospel?“: The Institution Narratives and Their Early Interpretive Communities, in: JBL 118 (1999), S. 73–87.
- : „First Regarding the Cup...“: Papias and the Diversity of Early Eucharistic Practice, in: JThS.NS 46 (1995), S. 551–555.
- Meinhold, Peter: Schweigende Bischöfe. Die Gegensätze in den kleinasiatischen Gemeinden nach den Ignatianen, in: ders., *Studien zu Ignatius von Antiochien* = VIEG 97 (Wiesbaden 1979), S. 19–36 (erstmals in: FS Joseph Lortz, hg. v. E. Iserloh, P. Manns, Bd. II, Baden-Baden 1957, S. 467–490.)
- Ménard, Jacques É.: Les repas „sacrés“ des Gnostiques, in: RevSR 55 (1981), S. 43–51.
- : Beziehungen des Philippus- und des Thomas-Evangeliums zur syrischen Welt, in: Altes Testament—Frühjudentum—Gnosis, hg. v. K.-W. Tröger (Berlin 1980), S. 317–325.
- : La Notion de Résurrection dans l’Epître à Rhéginos, in: Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism. Stockholm August 20–25 1973, hg. v. G. Widengren, D. Hellholm (Motala 1977), S. 123–131.
- : Das Evangelium nach Philippus und der Gnostizismus, in: Christentum und Gnosis, hg. v. W. Eltester = BZNW 37 (Berlin 1969), S. 46–58.
- : *L’Évangile selon Philippe. Introduction, Texte, Traduction, Commentaire* (Paris 1967).
- : La sentence 53 de l’Évangile selon Philippe, in: SMR 6 (1963), S. 149–152.
- Messner, Reinhard: Zur Eucharistie in den Thomasakten. Zugleich ein Beitrag zur Frühgeschichte der eucharistischen Epiklese, in: Crossroad of Cultures. Studies

- in Liturgy and Patristics. FS Gabriele Winkler, hg. v. Hans-Jürgen Feulner, Elena Velkovska, Robert Taft = OCA 260 (Rom 2000), S. 493–513.
- : Zur Hermeneutik allegorischer Liturgieerklärung in Ost und West, in: ZKTh 115 (1993), S. 284–319.
- Meunier, Bernard: Bulletin de Patrologie. Les pères grecs, in: RSpHTh 86 (2002), S. 499–529.
- Montserrat-Torrents, J.: The Social and Cultural Setting of the Coptic Library, in: StudPatr 31 (1997), S. 464–481.
- Nagel, Peter: „Gespräche Jesu mit seinen Jüngern vor der Auferstehung“—zur Herkunft und Datierung des „Unbekannten Berliner Evangeliums“, in: ZNW 94 (2003), S. 215–257.
- : Grammatische Untersuchungen zu Nag Hammadi Codex II, in: Die Araber in der alten Welt, Bd. 5,2, Nachträge—Das christliche Aksum, hg. v. Franz Altheim, Ruth Stiehl (Berlin 1969), S. 393–469.
- Nagel, Titus: Das „unbekannte Berliner Evangelium“ und das Johannesevangelium, in: ZNW 93 (2002), S. 251–267.
- : Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert (Leipzig 2000).
- Neumann, Johannes: Art. Priester, in: HRGB 4 (Stuttgart u. a. 1998) S. 342–344.
- Niederwimmer, Kurt: Die Freiheit des Gnostikers nach dem Philippusevangelium. Eine Untersuchung zum Thema Kirche und Gnosis, in: Verborum veritas. FS G. Stählin, hg. v. O. Böcher, K. Haacker (Wuppertal 1970), S. 361–374.
- Pagels, Elaine: Irenaeus, The „Canon of Truth,“ and the *Gospel of John*: „Making a Difference“ Through Hermeneutics and Ritual, in: VigChr 56 (2002), S. 339–371.
- : Ritual in the *Gospel of Philip*, in: The Nag Hammadi Library after Fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration, hg. v. John D. Turner und Anne McGuire = NHMS 44 (Leiden u. a. 1997), S. 280–91.
- : The „Mystery of Marriage“ in the *Gospel of Philip*, in: The Allure of Gnosticism. The Gnostic Experience in Jungian Psychology and Contemporary Culture, hg. v. Robert A. Segal, June Singer, Murray Stein (Chicago, La Salle/Illinois 1995), S. 107–116.
- : Versuchung durch Erkenntnis. Die gnostischen Evangelien, übers. v. A. Schweikhart = The Gnostic Gospels, New York 1979 (Frankfurt a. M. 1981).
- : „The Demiurge and his Archons“—A Gnostic View of the Bishop and Presbyters?, in: HThR 69 (1976), S. 301–324.
- : The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon’s Commentary on John (Nashville, New York 1973).
- : A Valentinian Interpretation of Baptism and Eucharist—And its Critique of „Orthodox“ Sacramental Theology and Practice, in: HThR 65 (1972), S. 153–169.
- Painchaud, Louis: Le Christ vainqueur de la mort dans l’*Évangile selon Philippe*. Une exégèse valentinienne de Matt. 27: 46*, in: NT 38 (1996), S. 382–392.
- Paulsen, H.: Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna. Zweite, neubearbeitete Auflage der Auslegung von Walter Bauer = HNT 18. Die apostolischen Väter 2 (Tübingen 1985).
- Peel, Malcolm L.: The Treatise on the Resurrection. I,4:43.25–50.18, in: The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex). Notes, hg. v. H. W. Attridge = NHS 23 (Leiden 1985), S. 137–215.
- : Gnosis und Auferstehung. Der Brief an Rheginus von Nag Hammadi, aus dem Engl. übers. v. W.-P. Funk (Neukirchen-Vluyn 1974).
- : Gnostic Eschatology and the New Testament, in: Essays on the Coptic Gnostic Library. An off-print from Novum Testamentum XII,2 (Leiden 1970), S. 141–165.

- Penn, Michael: Performing Family: Ritual Kissing and the Construction of Early Christian Kinship, in: JEChSt 10 (2002), S. 151–174.
- Perkins, Pheme: Identification with the Saviour in Coptic Texts from Nag Hammadi, in: The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus, hg. v. C. C. Newman, J. R. Davila, G. S. Lewis = JSJS 63 (Leiden u. a. 1999), S. 166–184.
- Plisch, Uwe-Karsten: Verborgene Worte Jesu. Verworfene Evangelien. Apokryphe Schriften des frühen Christentums = Brennpunkt: Die Bibel 5 (Berlin 2000).
- : Einführung in die koptische Sprache. Sahidischer Dialekt = SKCO 5 (Wiesbaden 1999).
- Plümacher, Eckhard: Art. Apokryphe Apostelakten, in: RECA Suppl.-Bd. 15 (München 1978), Sp. 11–70.
- Podossinov, Alexander: Art. Himmelsrichtung (kultische), in: RAC 15 (1991), Sp. 233–286.
- Pokorný, Petr: Die gnostische Soteriologie in theologischer und soziologischer Sicht, in: Gnosis und Politik. Religionstheorie und politische Theologie, Bd. 2, hg. v. Jacob Taubes (München 1984), S. 154–162.
- Poppkes, Wiard: Art. Wiedergeburt II. Neues Testament, in: TRE 36, Lieferung 1 (2004), S. 9–14.
- Quispel, Gilles: Rezension zu: H. G. Gaffron, Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente, Bonn 1969, in: VigChr 25 (1971), S. 153–154.
- Reiling, Jannes: Marcus Gnosticus and the New Testament: Eucharist and Prophecy, in: Miscellanea Neotestamentica, hg. v. T. Baarda, A. F. J. Klijn, W. C. van Unnik, Bd. 1 = NTS 47 (Leiden 1978), S. 161–179.
- Rewolinski, E. Th.: The Use of Sacramental Language in the Gospel of Philip (*Cairensis Gnosticus II, 3*), Ph.D. Dissertation, Harvard University (Cambridge/Mass. 1978).
- Riggs, John W.: The Sacred Food of *Didache* 9–10 and Second-Century Ecclesiologies, in: The Didache in Context, hg. v. Clayton N. Jefford = NTS 77 (Leiden u.a. 1995), S. 256–283.
- : From Gracious Table to Sacramental Elements: The Tradition-History of *Didache* 9 and 10, in: SecCen 4 (1984), S. 83–101.
- Robinson, James M.: Introduction, in: The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Introduction (Leiden 1984), S. 3–102.
- : From the Cliff to Cairo. The Story of the Discoveries and the Middlemen of the Nag Hammadi Codices, in: Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec, 22–25 août 1978), hg. v. B. Barc = BCNH.SÉ 1 (Louvain 1981) 21–58.
- Rodopoulos, P.: Irenaeus on the Consecration of the Eucharistic Gifts, in: Kyriakon. FS Johannes Quasten, Bd. 2, hg. v. P. Granfield, J. A. Jungmann (Münster/Westf. 1970), S. 844–846.
- Röhl, Wolfgang G.: Die Rezeption des Johannesevangeliums in christlich-gnostischen Schriften aus Nag-Hammadi (Frankfurt a. M. u.a. 1991).
- Röwekamp, G.: Art. Petrus-Literatur, in: LACL (2002), S. 565–569.
- : Art. Pistis Sophia, in: LACL (2002), S. 583–584.
- Roloff, Jürgen: Art. Amt / Ämter / Amtsverständnis IV. Im Neuen Testament, in: TRE 2 (1978) S. 508–533.
- Rordorf, Willy: Die Mahlgebete in *Didache* Kap. 9–10. Ein neuer *Status Quaestionis*, in: VigChr 51 (1997), S. 229–246.
- Roukema, Riemer: The Good Samaritan in Ancient Christianity, in: VigChr 58 (2004), S. 56–74.
- Rouwhorst, Gerard: Didache 9–10: A Litmus Test for the Research on Early Christian Liturgy Eucharist, in: Matthew and the Didache. Two Documents from the Same

- Jewisch-Christian Milieu?, hg. v. Huub van de Sandt (Assen, Minneapolis 2005), S. 143–156.
- Rudolph, Kurt: „Gnosis“ and „Gnosticism“—The Problem of their Defining and their Relation to the Writings of the New Testament, in: ders., Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze = NHMS 42 (Leiden u.a. 1996), S. 34–52.
- : Intellektuelle, Intellektuellenreligion und ihre Repräsentation in Gnosis und Manichäismus, in: ders., Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze = NHMS 42 (Leiden u.a. 1996), S. 90–102.
- : Loyalitätskonflikte in der Gnosis, in: ders., Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze = NHMS 42 (Leiden u.a. 1996), S. 210–219.
- : Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion (Göttingen 1990³).
- : Response to „The Holy Spirit is a Double Name“: Holy Spirit, Mary, and Sophia in the *Gospel of Philip*, by Jorunn Jacobsen Buckley, in: Images of the Feminine in Gnosticism, hg. v. K. King (Harrisburg/Pennsylvania 1988), S. 228–238.
- : Einige grundsätzliche Bemerkungen zum Thema „Schisma und Häresie“ unter religionsvergleichendem Gesichtspunkt: in: Ex orbe religionum, FS G. Widengren, hg. v. J. Bergmann u. a., Bd. 2 (Leiden 1972) S. 326–339.
- Rüpke, Jörg: Art. Sakrament, in: HRGB 5 (2001), S. 21–25.
- Schenke, Hans-Martin: Das sogenannte „Unbekannte Berliner Evangelium“ (UBE), in: ZAC 2 (1998), S. 199–213.
- : Das Philippus-Evangelium (Nag-Hammadi-Codex II, 3). Neu herausgegeben übersetzt und erklärt = TU 143 (Berlin 1997).
- : Art. Nag Hammadi, in: TRE 23 (1994), S. 731–736.
- : Was ist Gnosis? Neue Aspekte der alten Fragen nach dem Ursprung und dem Wesen der Gnosis, in: Gnosis. Steirischer Herbst 1993, hg. v. Johannes B. Bauer, Hannes D. Galter = GrTS 16 (Graz 1994), S. 179–207.
- : Zur Exegese des Philippus-Evangeliums, in: Coptology: Past, Present, and Future. Studies in Honour of Rodolphe Kasser, hg. v. S. Giversen, M. Krause, P. Nagel = OLA 61 (Leuven 1994), S. 123–137.
- : Das Evangelium nach Philippus, in: in: NTAp⁶, Bd. 1. Evangelien (Tübingen 1990), S. 148–173.
- : Auferstehungsglaube und Gnosis, in: ZNW 59 (1968), S. 123–126.
- : Die Arbeit am Philippus-Evangelium, in: ThLZ 90 (1965), Sp. 321–332.
- : Hauptprobleme der Gnosis. Gesichtspunkte zu einer neuen Darstellung des Gesamtpheomens, in: Kairos 7 (1965), S. 114–123.
- : Zum gegenwärtigen Stand der Erforschung der Nag-Hammadi-Handschriften, in: Koptologische Studien in der DDR (Halle, Wittenberg 1965), S. 124–135.
- Schermann, Theodor: Zur Erklärung der Stelle *epist. ad Ephes.* 20,2 des Ignatius von Antiochia: φάρμακον ἀθανασίας κ. τ. λ., in: ThQS 92 (1910), S. 6–19.
- : Εὐχαριστία und εὐχαριστεῖν in ihrem Bedeutungswandel bis 200 n. Chr., in: Ph. 69 (1910), S. 375–410.
- Schlirer, Heinrich: Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen = BZNW 8 (Gießen 1929).
- Schmid, J.: Art. Brautgemach, in RAC 2 (1954), Sp. 524–528.
- Schmithals, Walter: Theologiegeschichte des Urchristentums. Eine problemgeschichtliche Darstellung (Stuttgart u. a. 1994).
- : Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen. Dritte bearbeitete und ergänzte Auflage (Göttingen 1969).
- Schoedel, William R.: Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Ein Kommentar, übers. v. Gisela Koester (München 1990).

- Scholten, Clemens: Ein unbekannter Quaestioneskommentar (*Exc. Theod. 4f*) und die Deutung der Verklärung Christi in frühchristlichen Texten, in: VigChr 57 (2003), S. 389–410.
- : Probleme der Gnosisforschung: alte Fragen—neue Zugänge, in: IKaZ 26 (1997), S. 481–501.
- : Art. Gnosis, Gnostizismus II. Alte Kirche, in: LThK³ 4 (1995), Sp. 803–809.
- : Gibt es Quellen zur Sozialgeschichte der Valentinianer Roms?, in: ZNW 79 (1988), S. 244–261.
- : Die Nag-Hammadi-Texte als Buchbesitz der Pachomianer, in: JAC 31 (1988), S. 144–172.
- Schottroff, Luise: *Animae naturaliter salvandae. Zum Problem der himmlischen Herkunft des Gnostikers*, in: Christentum und Gnosis, hg. v. W. Eltester = BZNW 37 (Berlin 1969), S. 65–97.
- Schröter, Jens: Das Abendmahl. Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart = SBS 210 (Stuttgart 2006).
- Seeliger, Hans Reinhard: Käse beim eucharistischen Mahl. Zum historischen Kontext von *Traditio Apostolica* 6, in: Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie. FS Th. Schneider, hg. v. B. J. Hilberath, D. Sattler (Mainz 1995), S. 195–207.
- Segelberg, Eric: The Gospel of Philip and the New Testament, in: The New Testament and Gnosis: Essays in Honour of R. McL. Wilson, hg. v. A. H. B. Logan, A. J. M. Wedderburn (Edinburg 1983), S. 204–212.
- : Prayer among Gnostics? The evidence of some Nag Hammadi Documents, in: Gnosis and Gnosticism, hg. v. M. Krause = NHS 8 (Leiden 1977) S. 55–69.
- : The Antiochene Background of the Gospel of Philip, in: BSAC 18 (1966), S. 205–233.
- : The Baptismal Rite according to some of the Coptic Gnostic Texts of Nag Hammadi, in: StudPatr 5 = TU 80 (Berlin 1962), S. 117–128.
- : The Coptic-Gnostic Gospel According to Philip and its Sacramental System, in: Numen 7 (1960) S. 189–200.
- Sevrin, Jean-Marie: Les rites et la gnose, d'après quelques textes gnostiques coptes, in: Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du colloque de Louvain-La-Neuve (11–14 mars 1980), hg. v. Julien Ries u. a. = PIOL 27 (Louvain 1982), S. 440–450.
- : Les noces spirituelles dans l'Évangile selon Philippe, in: Muséon 87 (1974), S. 143–193.
- : Pratique et doctrine des sacrements dans l'Évangile selon Philippe. Tome I: Texte. Tome II: Bibliographie, notes, tables, Dissertation, Université Catholique de Louvain. Faculté de Théologie (Louvain 1972).
- Sfameni Gasparro, Giulia: Il „Vangelo secondo Filippo“: rassegna degli studi e proposte di interpretazione, in: ANRW II 25,5 (1988), S. 4107–4166.
- : Il personaggio di Sophia nel Vangelo secondo Filippo, in: VigChr 31 (1977), S. 244–281.
- Siegert, Folker: Nag-Hammadi-Register. Wörterbuch zur Erfassung der Begriffe in den koptisch-gnostischen Schriften von Nag-Hammadi = WUNT 26 (Tübingen 1982).
- : Selbstbezeichnungen der Gnostiker in den Nag-Hammadi-Texten, in: ZNW 71 (1980), S. 129–132.
- Siker, Jeffrey S.: Gnostic Views on Jews and Christians in the Gospel of Philip, in: NT 31 (1989), S. 275–288.
- Smith, Jonathan Z.: The Garments of Shame, in: HR 5 (1966), S. 217–238.
- Spanneut, Michel: Le Stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie = PatSor 1 (Paris 1957).

- Staats, Reinhart: Ignatius und der Frühkatholizismus—Neues zu einem alten Thema, in: VF 48 (2003), S. 80–92.
- Stead, G. C.: Rezension zu: R. McL. Wilson, The Gospel of Philip, London 1962, in: NTS 10 (1963/64), S. 418–419.
- Stegemann, Ekkehard W./Stegemann Wolfgang: Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt (Stuttgart u.a. 1995).
- Stewart-Sykes, Alistair: The Birkath ha-mazon and the Body of the Lord. A Case-Study of Didache 9–10, in: QL 85 (2004), S. 197–205.
- : From Prophecy to Preaching. A Search for the Origins of the Christian Homily = SVigChr 59 (Leiden u.a. 2001).
- Stroud, William J.: Ritual in the Chenoboskion Gospel of Philip, in: Iliff Rev 28 (1971), S. 29–35.
- : The Problem of Dating the Chenoboskion Gospel of Philip, Dissertation, Iliff School of Theology, Denver/Colorado 1970.
- Strutwolf, Holger: Retractatio gnostica. Die Reinterpretation gnostischer Schultradition im Dialog mit der Großkirche, in: Gnosis oder die Frage nach Herkunft und Ziel des Menschen, hg. v. Albert Franz, Thomas Rentsch (Paderborn u. a. 2002), S. 41–64.
- : Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes = FKDG 56 (Göttingen 1993).
- Taft, Robert: From Logos to spirit: On the early history of the epiclesis, in: Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet, FS B. Fischer, hg. v. A. Heinz, H. Rennings (Freiburg u.a. 1992), S. 489–502.
- Thiering, Barbara: The Date and Unity of the Gospel of Philip, in: The Journal of Higher Criticism 2 (1995), S. 102–111.
- Thomassen, Einar: The Spiritual Seed. The Church of the „Valentinians“ = NHMS 60 (Leiden u. a. 2006).
- : How Valentinian is the *Gospel of Philip*?, in: The Nag Hammadi Library after Fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration, hg. v. John D. Turner = NHMS 44 (Leiden u.a. 1997), S. 251–279.
- Thomassen, Einar: Gnostic Semiotics: The Valentinian Notion of the Name, in: Tem. 29 (1993), S. 141–156.
- Till, Walter C.: Koptische Grammatik (Saidischer Dialekt) = Lehrbücher für das Studium der Orientalischen Sprachen 1 (Leipzig 1955).
- : Koptische Dialektgrammatik. Zweite neugestaltete Auflage (München 1961).
- Tite, Philip L.: An Exploration of Valentinian Paraenesis: Rethinking Gnostic Ethics in the *Interpretation of Knowledge* (NHC XI,1), in: HThR 97 (2004) S. 275–304.
- Torini, Marco S.: Art. Gnosis, Gnostizismus I. Religionsgeschichtlich, in: LThK³ 4 (1995), Sp. 802–803.
- Tripp, David H.: „Gnostic Worship“: the State of Question, in: StLi 17 (1987), S. 210–220.
- : Worship in Second-Century Gnosticism. Studies in the Ritual Life of some Early Christian Minorities. Volume I, Dissertation, University of Leeds 1984.
- : The ‘Sacramental System’ of the Gospel of Philip, in: StudPatr 17 (Oxford 1982), S. 251–260.
- Tröger, Karl-Wolfgang: Die Gnosis. Heilslehre und Ketzerglaube (Freiburg u. a. 2001).
- Troeltsch, Ernst: Die Soziallehrnen der christlichen Kirchen und Gruppen, Bd. 1. Neudruck der Ausgabe Tübingen 1912 (Tübingen 1994).
- Turner, John D.: Ritual in Gnosticism, in: Gnosticism and Later Platonism. Themes, Figures, and Texts, hg. v. John D. Turner, Ruth Majercik = Society of Biblical Literature. Symposium Series 12 (Atlanta 2000), S. 83–139. (= in den Anmerkungen)

- ergänzte Fassung des Artikels mit gleichem Titel in SBL Seminar Papers 1994, S. 136–181.)
- Turner, Martha Lee: On the Coherence of the *Gospel According to Philip*, in: The Nag Hammadi Library after Fifty Years, Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration, hg. v. John D. Turner, Anne McGuire = NHMS 44 (Leiden u. a. 1997), S. 223–250.
- : The Gospel According to Philip. The Sources and Coherence of an Early Christian Collection = NHMS 38 (Leiden u. a. 1996).
- Ulrich, Jörg: 3. Teil: Selbstbehauptung und Inkulturation in feindlicher Umwelt: Von den Apologeten bis zur ‘Konstantinischen Wende’. I. Theologische Entwicklungen, in: Christentum I. Von den Anfängen bis zur Konstantinischen Wende, hg. v. D. Zeller = Religionen der Menschheit 28 (Köln 2002), S. 223–300.
- Valantasis, Richard: The Nuptial Chamber Revisited: The *Acts of Thomas* and Cultural Intertextuality, in: Semeia 80 (1997), S. 261–276.
- Van de Sandt, Huub: „Do Not Give What is Holy to the Dogs“ (Did 9:5D and Matt 7:6A): The Eucharist Food of the Didache in its Jewish Purity Setting, in: VigChr 56 (2002), S. 223–246.
- Van Eijk, A. H. C.: The Gospel of Philip and Clement of Alexandria: Gnostic and Ecclesiastical Theology on the Resurrection and the Eucharist: VigChr 25 (1971), S. 94–120.
- Van Unnik, Willem Cornelis: The Newly Discovered Gnostic „Epistle to Reginos“ on the Resurrection: I–II, in: JEH 15 (1964), S. 141–152.153–167.
- : Three Notes on the ‘Gospel of Philip’, in: NTS 10 (1963/64), S. 465–469.
- Vööbus, Arthur: Early Versions of the New Testament = Papers of the Estonian Theological Society in Exile 6 (Stockholm 1954).
- Von Soden, Hans: MYΣΤΗΡΙΟΝ und *sacramentum* in den ersten zwei Jahrhunderten der Kirche, in: ZNW 12 (1911), S. 188–227.
- Voorgang, Dietrich: Die Passion Jesu und Christi in der Gnosis = EHS.T 432 (Frankfurt/M. u.a. 1991).
- Vouga, François: Geschichte des frühen Christentums (Tübingen, Basel 1994).
- Wagner, Johannes: Altchristliche Eucharistiefeiern im kleinen Kreis. Maschinenschriftliche Dissertation, Bonn 1949, hg. v. Angelus A. Häußling im Auftrag des Deutschen Liturgischen Institut (Trier 1993).
- Wallraff, Martin: Art. Magie, IV. Kirchengeschichtlich, 1. Alte Kirche und Mittelalter, in: RGG⁴ 5 (2002), Sp. 669–672.
- Wautier, A.: Textes gnostiques de Shenesêt II. Textes Fondamentaux du Séthianisme Christianisé. La Lettre d’Eugnoste. La Paraphrase de Shem. Le deuxième Traité du grand Seth. L’évangile selon Philippe. Le Témoignage de la Vérité. Introduction, présentation des textes, version francaises inédites et notes (Montreal 1989).
- Weber, M.: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Fünfte, revidierte Auflage, besorgt v. Johannes Winkelmann (Tübingen 1985).
- Wehr, Lothar: Arznei der Unsterblichkeit. Die Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium = NTA.NF 18 (Münster 1987).
- Wenz, Gunther: Art. Sakamente I. Kirchengeschichtlich, in: TRE 29 (1998), S. 663–684.
- Westendorf, Wolfhart: Koptisches Handwörterbuch. Bearbeitet auf Grund des Koptischen Handwörterbuchs von Wilhelm Spiegelberg (Heidelberg 1965/1977).
- Wetter, Gillis P:son: Altchristliche Liturgien: Das christliche Mysterium. Studie zur Geschichte des Abendmahles (Göttingen 1921).
- Williams, F. E.: The Apocryphon of James. 1,2:1.1–16.30, in: The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex). Notes, hg. v. H. W. Attridge = NHS 23 (Leiden 1985), S. 7–37.
- Williams, Michael Allen: Rethinking „Gnosticism“. An Argument for Dismantling a Dubious Category (Princeton 1996).

- Wilson, Robert McL.: Art. Gnosis/Gnostizismus II. Neues Testament, Judentum, Alte Kirche, in: TRE 13 (1984), S. 535–550.
- _____: Gnosis and the New Testament (Oxford 1968).
- _____: The New Testament in the Nag Hammadi Gospel of Philip, in: NTS 9 (1963), S. 291–294.
- _____: The Gospel of Philip. Translated from the Coptic text, with an Introduction and Commentary (London 1962).
- Winkler, Gabriele: Nochmals zu den Anfängen der Epiklese und des Sanctus im Eucharistischen Hochgebet, in: ThQ 174 (1994) S. 214–231.
- _____: Weitere Beobachtungen zur frühen Epiklese (den Doxologien und dem Sanctus). Über die Bedeutung der Apokryphen für die Erforschung der Entwicklung der Riten, in: OrChr 80 (1996), S. 177–200.
- Wischmeyer, Wolfgang: Die Aberkiosinschrift als Grabepigramm, in: JAC 23 (1980), S. 22–47.
- Wolff, Ch.: Der zweite Brief des Paulus an die Korinther = ThHK 8 (Berlin 1989).
- Woschitz, Karl M.: Erkenntnis und Wahrheit im platonischen Denken und im gnostischen Philippusevangelium (Log. 11 und 12), in: Religio Graeco-Romana, FS Walter Pötscher, hg. v. J. Dalfer, G. Petersmann, F. F. Schwarz = GrB. Supplement 5 (Graz 1993), S. 231–261.
- Wucherpfennig, Ansgar: Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert = WUNT 142 (Tübingen 2002).
- Wünsche, Matthias: Der Ausgang der urchristlichen Prophetie in der frühkatholischen Kirche: Untersuchungen zu den Apostolischen Vätern, den Apologeten, Irenäus von Lyon und dem antimontanistischen Anonymus = CThM.ST 14 (Stuttgart 1997).
- Zandee, J.: Gnostic Ideas on the Fall and Salvation, in: Numen 11 (1964) S. 13–74.
- _____: De opstanding in de brief aan Rheginos en in het evangelie van Philippus, in: NedThT 16 (1962) S. 361–377.
- _____: Gnostische Eschatologie, in: X. Internationaler Kongress für Religionsgeschichte, 11.–17. September, 1960 in Marburg/Lahn, hg. vom Organisationsausschuss (Marburg 1961), S. 94–95.
- Zimmermann, Ruben: Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis. Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt, in: WUNT II. Reihe 122 (Tübingen 2001).

STELLENREGISTER

ALTES TESTAMENT

Genesis		Numeri	
1,26	39	3,3	436
3,10	164		
7	236	1 Könige	
19	236	6	118f
Exodus		Ezechiel	
12,5–7	343	40,20–23.35–37.40.46	120
21,4–6	392	41,11	120
33,20	293	42,1–4.11–13.17	120
Levitikus		Psalmen	
22,10	414	21,2a (LXX)	360

NEUES TESTAMENT

Matthäus		25,1–13	486
1,21	121	25,21.23	99
3,10parr.	165, 361	26,26parr	351
3,11	231	26,26–27	437
6,2–4.16–18	388	27,46	360
6,6	259, 264		
6,25	176, 211	Markus	
7,6	414	1,8par	114
9,37	389	4,3–9.13–29	389
11,25–26	309	4,11	30
13,3–9	389	5,25–34	37
13,11	30	7,28par	488
13,27.52	494	9,2–9	133
13,44	149	9,2–10parr	281, 291
14,19parr	351	9,4parr	168
15,36parr	351	9,9–10	133
17,1–2	292	10,38.39	216
17,1–9	133	14,23	346
17,9	133	15,34par	64, 133, 197,
17,21	441		360
18,10	290, 318		
20,20	271	Lukas	
21,33	494	3,16	231
22,1–14	215, 246, 364f	8,4–15	389
22,2–14	206	8,10	30
22,13	246	9,28–36	133
23,25	235	9,31	281
24,43	494	10,1	433

10,2	389	1. Korintherbrief	
10,21	309	2,8	288
10,25–37	482f	2,11	189
10,29–37	468	3,1–2	496
10,34	485	3,2	329
11,40	257	6,9	275
12,49	231	6,11	231
15,11–32	99	6,15	333
22,17–20	338	8,1	375, 481
24,30	351	9,11	389
		10,3–4	418
Johannes		10,6,11	36
3,3	93	10,16	338f, 341, 344,
3,5	427, 429		351, 408f
3,13	201	10,17	413
4,35–38	389	11,3–22	413
6,51	419	11,17–34	324, 341
6,52–53	172	11,20–21	412
6,53	175, 325, 328	11,23	437
6,53–54	141, 174f, 195, 210, 320,	11,23–26	344
	323, 326f, 329, 347, 362	11,24	351
		11,25	338, 346, 403
6,62	201	11,27–29	412
8,31,45–46	139	11,29	413
8,32	138f, 221, 361, 381	12,8,14 12,21–23	450 404 450
9,11	359	13,4–5	481
10,7	363	13,13	381
19,34	105, 326, 340, 344	14,3,4–5,14–15,26 14,26–40	404 450
20,17	301	15,3–4	132
20,24–29	197	15,20	173
		15,50	157, 173–175, 236
Apostelgeschichte			
2,38	114	15,53	205, 334
2,46	351	15,54	176
8,9–24	399	16,20	87
19,1–5	114		
20,7,11	351	2. Korintherbrief	
22,16	231	2,14–16	484
27,35	351	4,7	149, 153f
		4,16	235
Römerbrief		5,1–4	170, 205
5,14	36	5,3	156, 170, 205
6,3–4	136, 385	5,4	170
6,3–11	344	9,6	389
6,4	165	10,2	165
8,1–2,9–10,12–13,23–25	59		
8,4	165f	Galaterbrief	
8,5,12–13	165	3,1	356
12,4–8	450	3,27	212, 365
13,14	212, 365	5,24	357
16,16	87	5,25	59

6,7	275	2. Timotheusbrief	
6,7–9	389	2,16–17	136
6,14	356–358	2,18	145
Epheserbrief		Titusbrief	
1,10	306	1,15	440
2,5–6	136	2,7	36
4,13	345	3,5	93, 231
5,14	159		
5,22–33	97	Hebräerbrief	
5,30	333	4,13	299
		9,2–3	119
Philipperbrief		9,3	119
2,5–11	294	9,23–24	35
3,17	36	10,1	35
		13,10	415
Kolosserbrief			
2,11	165	1. Petrusbrief	
2,12	344	1,3,23	93
2,12–13	136	3,20–21	236
3,1	136	3,21	340
3,3	344	5,3	36
		5,14	87
1. Thessalonicherbrief			
1,7	36	2. Petrusbrief	
		1,18	133
2. Thessalonicherbrief		2,5–8	236
3,9	36		
1. Timotheusbrief		1. Johannesbrief	
2,4	23	2,20,27	111
4,3–5	440	5,6–8	339, 344
4,12	36	Apokalypse	
6,20–21	17	6,11	206
		7,9,14	206
		14,15	389

NAG-HAMMADI-SCHRIFTEN

NHC I, 2: Epistula Jacobi Apocrypha (EpJac)	31,2–7 36,14–20 38,6–7 38,16–19 38,21–22 38,21–24 39,25–26 40,8–13	288 475f 265 265 264 265 265 385
NHC I, 3: Evangelium Veritatis (EV)		
19,18	456	NHC I, 4: Brief an Reginus über die
22,2–3	57	Auferstehung (Rheg)
22,2–9	375	43,24–44,3
22,35–36	294	44,15
29,8–30,14	137	44,18
		449, 455 201 201

45,36–38	159, 191f	Log. 6,1–3	388
45,36–39	178	Log. 7	442
45,39–46,2	183	Log. 11	442
45,40–46,2	159	Log. 14,2	388
47,4–16	168f, 209	Log. 19	83
47,8	160	Log. 19,1	492
47,21f	167f	Log. 22	257f
47,23f	169	Log. 29,3	153
47,24	169	Log. 37	164, 166
47,30–37	160	Log. 51	144f
47,38–49,3	168	Log. 59	145
48,3f	146	Log. 93,1	166
48,3–6	169, 210	Log. 105	70
48,6–11	168	Log. 108	457
48,6–19	284	Log. 113,4	265
48,10f	159	Log. 147	257
48,14f	159		
48,27f	159	NHC II, 3: Das Evangelium nach Philippus (EvPhil)	
48,30–49,7	169	#1	65–74, 479f
49,11–16	166	#2	65–74, 479
49,13–16	136f, 159	#3	65–74, 479
49,25–30	159	#4	65–74, 138–140, 392, 479
49,25–31	136	#4b	359
49,37–50,3	449	#6	67–70, 74, 480
49,37–50,4	457, 473	#7	387–389, 393
49,37–50,16	158	#9a	359
50,2f	158	#9ae	86
50,8–11	457, 473	#9d	149f
50,17	158	#10b	249
NHC I, 5: Tractatus Tripartitus (TractTrip)		#11	62–65, 269, 273–278, 382,
58,21–29	87		386
62,33–63,16	294	#11a	242
63,3–7	294	#11b	263, 305, 371
112,6–113,5	183	#12	62–65, 273–278
118,28–119,8	448	#12a	264f
NHC II, 1/ III, 1/ IV, 1/ BG: Das Apokryphon des Johannes (AJ)		#12c	269, 305
(II) 21,3–5	149	#13	62–65, 273–278, 382
(II) 23,26–31	455	#14a	269f, 277
(II) 30,11–31,4	289	#15	67, 216, 309,
(II) 31,16	149		345, 350, 359
(II) 31,18–19	137	#16a	261, 269f
(II) 31,36f	176	#16b	52, 376
(III) 40,2–3	176	#17a	99, 261
(IV) 49,18–20	176	#17b	68f
(BG) 76,12–27)	176	#18	7, 47, 301
		#19	14, 350
NHC II, 2: Das Evangelium nach Thomas (EvThom)		#20	30, 33, 199, 305–307
Präskr.	6	#21	113, 132–148,
Log. 3,3	264		150, 152, 155,

	156f, 162f, 166f, 184, 194, 199, 201, 203, 220, 222, 224, 234, 251, 258, 280f, 319, 344, 381, 490	284–286, 295, 297, 303f, 319, 324f, 335, 341f, 345, 368f, 380, 408, 423, 428f, 464, 470 #26
#22	40, 122, 140, 148–155, 156f, 160, 167f, 178, 186, 219f, 223, 228, 230, 235, 237f, 285, 290, 334, 368, 439, 444	279–319, 348, 359, 370, 386f, 407 #26a
#23	73, 88, 105, 109, 140–142, 148, 150, 209f, 217–219, 223, 234, 268, 281, 285, 298, 366, 404	221, 227–229, 249, 330f, 342, 345, 362, 367, 399, 445, 462 #26b
#23a	155, 156–171, 178–182, 184f, 193f, 202–204, 209, 211, 331f, 358, 381, 445	38, 44, 96–98, 100, 101f, 103, 104f, 115, 124, 215, 255, 327f, 347, 349, 365, 371, 488, 499 #27
#23ab	180	88, 103, 109, 141, 214f, 363–368, 371, 387, 434
#23ac	133, 491	216, 309, 363f
#23b	7, 146, 157, 170–178, 181, 184, 186, 192, 194–196, 198–200, 203f, 210, 214f, 229, 236, 251, 267, 319–337, 343–345, 338, 341, 347, 349, 354, 361f, 369, 371, 404, 434, 470	71 #28
#23c	173, 179–205, 242, 330–332, 465	364, 480 #29
#24	170f, 176, 204–221, 235, 237, 242, 285, 324f, 380, 433	87, 312, 364, 463 #30b
#25	40, 110, 141, 155, 172, 176, 178, 212, 227–281,	47, 98, 260 #31
		189, 258–273, 369 #32
		268–270, 272, 463 #33
		7, 47, 270–272, 301 #34a
		68, 271, 301, 468 #34b
		468 #35
		271f, 311 #36
		480 #37
		186, 260, 392, 479 #38
		64, 260, 263f, 271 #39
		271, 309 #40
		216, 493 #40a
		261 #40b
		102f #42b
		116, 208, 232, 423–435 #43
		212 #43a
		300, 426 #44
		62, 189, 346, 438, 456, 463, 480 #44a

#45	481f	302, 305, 335,
#46	68f, 481f	370f, 379f, 389
#47	14, 68, 86, 121, 350	44, 92, 175 #67b #67bc
#48	72, 92, 150–153, 389–393, 479, 498	102, 145–147 #67c #67d #67e
#49	6, 393, 463	484 68, 94, 114, 216f, 346, 438, 456,
#50b	47	463, 474
#51	60, 71, 114, 393, 476–479, 480	28–30, 47, 83–90, 103, 257,
#52	348, 477	306, 314, 348,
#53	14, 133, 229, 314, 324, 338, 344, 348–362, 366, 370f	404, 468 29 7, 34f, 40, 98, 99, 198, 256–260
#54	7, 232f, 432–434	257
#55	301	7, 64, 235, 264f
#55a	310	359
#55b	7, 47, 87	#71
#56	60, 476–479, 492	99 175, 177, 183, 256, 329, 344
#57	7, 47, 480, 492	7, 133, 197, 360f
#58	492–494	38, 196–198, 360, 437–439
#58a	477	72, 100, 102f, 463
#59	69, 113f, 217, 232, 384–386, 463, 472, 478, 484, 492	91–109, 110, 112–114, 116f, 124f, 127, 186, 391, 427
#60	85, 98	91, 94, 109–117,
#60a	30f, 123, 306	127, 241, 245f, 298, 369, 391,
#60b	39, 102, 198	427, 464
#61	101, 186, 248f	91
#61a	103, 124, 217	86, 103
#61b	38, 41f, 100	117–128
#61c	6	104f, 145f, 467
#62	165, 249, 444	30, 39, 100, 102,
#63	384, 393	198, 306
#63a	143f	6, 30–32, 98,
#63abc	220, 242	160, 213f, 250f,
#63c	134, 141, 144, 162, 199f, 202, 251, 301, 330, 358, 490	306, 434
#65	68, 247	98f, 359
#66	72, 88, 103, 104, 110, 190, 232, 236, 241–247, 256, 336, 369, 431, 463, 487	99f, 103 #79 #80 #81 #81a
#67	256	94, 98f 86 64 92
#67a	34f, 41f, 98, 175, 198, 217, 222, 274–279, 296,	47, 264 #82 #82a #82c
		305f, 311, 439 301

#83b	225, 350		446, 463, 470,
#85	71		472
#86	38, 480	#101	88, 116, 211f,
#87	72, 102f, 220,		215–217, 223,
	242, 380, 463,		232, 241, 268,
	487, 490f		410, 433f, 439,
#88	72, 103, 463, 487		443, 470, 472
#89	217, 233f, 411	#102	102f
#90	142f, 217, 385f	#102c	463, 487
#90a	113, 133–135,	#103	98, 220, 242, 380
	145f, 162, 204,	#105	382–386, 474,
	251, 490		498
#90b	112f, 146, 204	#106	6, 148, 160, 208,
#91	7, 68, 71, 133,		213f, 216, 250,
	282, 350		309, 434, 463
#92	113, 145f, 230,	#107	383f, 393
	350, 464	#107a	148, 217, 480
#93a	242	#107b	386, 437
#93b	350, 359	#108	202, 217, 383,
#94b	71		410, 435–446,
#95	68, 105, 111,		459, 463, 498
	116, 145, 391,	#109a	233, 344, 385f,
	472–476		410f, 441
#95a	92, 112–114,	#109b	388, 464, 466
	393, 467	#110	385, 480–485,
#95b	110, 250f, 383,		487, 490, 495
	465	#110a	72, 138–140,
#96	265, 472–476		375, 381
#96a	103f, 217, 261,	#111	391, 435,
	267		480–485, 487f,
#96b	317		490f, 495
#97	7, 15, 47, 86,	#111a	114, 492
	104, 116, 232,	#111b	468
	383, 436f, 443,	#112	123, 165, 249
	461–472, 474,	#113	98, 186, 189,
	499		196, 268, 300,
#98	85, 91, 104f, 126,		480
	339, 410, 436f,	#114	392, 479
	461–472, 484f,	#115	186, 375, 381,
	499		482
#99	461–472, 499	#116b	216, 495f
#99ab	368, 407	#117	145, 361, 495f
#99a	36, 64, 71, 80f,	#118	145, 495f
	225	#119	72, 242, 301,
#99b	72, 217, 480, 499		435, 492–497,
#99c	217, 480		499f
#100	40f, 103f,	#120	496
	215–217, 229,	#121a	123
	267f, 311–319,	#121b	39
	338–349, 354,	#122	105, 123, 435,
	361f, 369–371,		485–491, 495
	378, 394,	#122a	30f, 102, 306
	408–411, 423,	#122b	102
	434f, 440–443,	#122c	72, 102

#122d	101, 103, 480	134,29–34	388
#123	221f, 380–382		
#123a	122, 177, 269,	NHC II,7: Das Buch des Thomas	
	357, 445	(LibThom)	
#123ac	165	139,18–20	477
#123b	259	143,8–11	149
#123cd	361		
#123d	7, 64, 72, 138–140, 221f,	NHC III, 5: Der Dialog des Erlösers	
	30, 32, 34f, 41,	(Dial)	
#124	42, 44, 75, 98, 153f, 198, 221f, 226–228, 278f,	143,10–24	166
	306, 335, 379–382, 466		
#125	40, 191, 252, 467f	NHC V, 3: Die erste Apokalypse des	
#125a	42, 44, 59, 64, 73, 75, 102, 126, 153f, 160f, 175, 226, 250, 278, 357, 368, 371, 386, 466, 486, 491	Jakobus (1ApcJac)	
	86, 98, 110, 213, 217, 369	28,16–20	390
#126c	30–32, 102, 190, 306	NHC V, 4: Die zweite Apokalypse des	
#127	6, 72, 105, 147, 191, 214	Jakobus (2ApcJac)	
#127a	87, 102f, 160f, 192, 247–250, 369, 463, 478, 480, 487	56,14–16	87
#127b	43, 64, 159, 175, 198, 217, 251, 389	61,1	282
#129a	59	NHC V, 5: Die Apokalypse des Adam	
		(ApcAd)	
		66,1–2	137
#125b	NHC VI, 2: Die Bronte – Vollkommener Verstand (Bronte)		
#126c	20,18–25	257	
#127	NHC VI, 3: Authentikos Logos		
#127a	(AuthLog)		
#127b	22,27	431	
	23,12–14	149	
	23,13f	151	
	27,24–29	151	
	27,25–27	149, 160	
	27,31–32	431	
	28,11–13	431	
	30,17.33	431	
	34,3–7	456, 476f	
	35,8–14	107	
NHC II, 5: Vom Ursprung der Welt (UW)		NHC VI, 6: De Ogdoadae et Enneade	
113,9f	191	(OgdEnn)	
NHC II, 6: Die Exegese über die Seele (ExAn)		57,26–27	87
127,26f	150	NHC VI, 7: Hermetisches Gebet	
130,24–26	176, 469	(PrecHerm)	
131,19–27	257	65,3–7	87
131,27–34	233		
132,8	208	NHC VII, 2: Der zweite Logos des	
132,9–35	102	großen Seth (2LogSeth)	
132,13–14	488	49,25–27	385
134,11–14	150		

NHC VII,3: Die Apokalypse des Petrus (ApcPt)		12,33–38 13,14–17 360	175
79,22–31	447	15,16–23 450	
79,26–27	448	15,19–18,27 15,35–38 438	
		449	
NHC VII, 4: Die Lehren des Silvanus (Silv):		16,24–25 16,31–33 449	449
102,23–26	477	16,34–35 449	
103,34–104,1	295	17,13–24 450	
110,18–19	295	17,25–28 449	
		17,35–38 449	
NHC VIII, 2: Der Brief des Petrus an Philippus (EpPt)		18,23,25 18,28–32 449, 452	451
137,6–9	167, 456	18,28–38 451	
137,22	235	18,34 438	
140,13–15	87	18,38–39 449	
		19,27–37 451	
NHC XI, 1: Die Interpretation der Gnosis (Inter)			
6,30–35	149		
6,33	235	35,22f.25 36	
9,17–36	456	35,22,24f 37	
9,20,37	450	36,10–19 36	
10,18–20	77	39,12–16 310	
10,27–31	295	39,13–16 39	
12,18	296	39,16f 37	
12,18,31–33	271f	39,28–35 102	
12,22–38	295f		
NHC XI, 2: Valentinianische Abhandlung (ExpVal)			
		35,22f.25 36	
		35,22,24f 37	
		36,10–19 36	
		39,12–16 310	
		39,13–16 39	
		39,16f 37	
		39,28–35 102	

WEITERE ANTIKE LITERATUR

Aberkiosinschrift (Aberc.)		121	254, 408
12–16	355	132	93
		133	255, 406
Acta Johannis (ActJoh.)		152	470
110	351	157	231, 254, 408
Acta Petri (ActPetr.)			
2	355	7	120
5	354f		
20	133, 293		
Acta Thomae (ActThom.)			
27	231, 316	Ambrosius, De mysteriis (Ambr., Myst.)	
29	470	37	120
50	316, 351, 354, 406, 444	Arabisches Kindheitsevangelium	
51	252f	37	232, 433
52	252f, 255, 408	Ascensio Isaiae (Ascens. Is.)	
79	440	10,7–31 11,22–33	288f 289
108–113	206–208	Barnabasbrief (Barn.)	
109	120	12,10	288
110	137		
111	120		

Canones Hippolyti (CanHipp)		I 43,2	325
19,9	120	II 19,4	325
Clemens Alexandrinus, Excerpta ex Theodoto (Clem., exc. Thdot.)		Clemens Alexandrinus, Protrepticus (Clem., prot.)	
1,1	271f, 288	IX 84,2	159
4,1	292	X 106,2	431
7,5	37	Clemens Alexandrinus, Stromata (Clem., str.)	
15,1	39	I 29,5	431
18,1	288	I 96,3	233
21,3	102	III 10,1	106
32,1	102	III 17,1	149
32,1,2	37	III 25,4	166
33,3	37	III 92,2–93,1	166
35,1	310	VI 140,3	292
38,2	41, 73	Erster Clemensbrief (1 Clem.)	
42,1	357	37,1–5	451
42,1–2	73	40,1–5	459
47,1–2	271	40,1–41,4	458
47,2–3	37	42,1–2,4	68, 473
48,4	243	44,4	449
50,1,2	39	57,2	451
51,2	155	Zweiter Clemensbrief (2. Clem.)	
53,1–5	155	14,3	325
53,2–4	290	Cyrill, Mystagogiae catecheses (Cyr.H., catech. myst.)	
53,2–5	57	1,2	120
53,3	102	Didache (Did)	
54,1	163	<i>Kopt. Frg.</i>	111
54,2	39	7	415f
55,1	163	7,1	458
55–58	56	7,1–2	211
56,2	52	9	402, 413–416
56,3	57	9,1	458
59,2	37	9,1,5	349
61,6	360	9,2	281
61,8	72, 161, 208, 218	9,3–4	351
63	59	9,4	415f
63,1	145, 206, 208,	9,5	354, 413–415,
	218		419, 422
64	59, 102	10	402, 413–416
65,2	145	10,2	281, 418
66	37	10,3	418
68	70	10,5	416
77,2	239	Clemens Alexandrinus, Paedagogus (Clem., paed.)	253, 403, 413,
78,2	78, 137	10,6	414–416, 419
81	237	10,7	402, 414
81,1–2	238	13	458
82,1	422f, 440, 470		
82,2	234, 423		

14,1	351, 422	Eph. 6,1	461, 494
14,2	415f	Eph. 13,1	52, 349
15,1–3	458	Eph. 15,1	461
		Eph. 16,1	275
Epistula Apostolorum (Epist.Apost.)		Eph. 17	111
11 [22]	197	Eph. 17,1	484
13 [24]	288	Eph. 18,2	111, 234, 234, 411
19 [30]	197	Eph. 19,2	327
21 [31]	197	Eph. 15,1	461
21 [32]	209	Eph. 20,2	111, 351, 419f, 424, 431, 459, 484
Epiphanius, Panarion omnium haeresium (Epiphan., haer.)			
XXI 2,4	288	Magn. 3,2	299
XXVI 4f	106	Magn. 4	448
XXVI 13,2–3	5	Magn. 7,1	420
XXXIV 1,7	396	Magn. 7,1–2	52, 451
Eusebius von Caesarea, Historia ecclesiastica (Eus., h. e.)		Magn. 8,1	275
VII 9,1–5	417	Magn. 9,1	461
Evangelium Mariae (EvMar)		Philad. 1,1	461
18,15–17	345	Philad. 1,2	451
18,16	212	Philad. 2,2	55
Evangelium Petri (EvPetr)		Philad. 3,3	275
5,19	360	Philad. 4	368, 420, 451
Hermas (Herm)		Philad. 4,1	460
Mand. XI	52	Philad. 6,2	52
Sim. III 52,2	388	Philad. 7,2	420
Sim. IV 53,2–3	388	Polyc. 4,2	52
Hippolyt, Refutatio (Hipp., haer.)		Rom. Präskr.	233
V 26,1	240	Rom. 7,3	326, 484
V 27,3	240	Smyrn. 3,1	197
VI 9,2–10	237f	Smyrn. 4,2	216
VI 17,3	260	Smyrn. 5,2	448
VI 19,4	288	Smyrn. 6	327
VI 34,4–8	60	Smyrn. 6,1	275, 448
VI 39–40	314, 395	Smyrn. 6,2	375
VI 40,1–4	396	Smyrn. 7,1	321f, 327, 349, 354f, 375
VI 40,4	398	Smyrn. 7–9,1	52
VI 41,2	85, 124	Smyrn. 8,1	349, 448, 460
VI 41,5	453	Smyrn. 8,2	233, 420, 448, 459f
Ignatius, Briefe (Ign., Eph.; Magn; Philad.; Polyc.; Rom.; Smyrn.; Trall.)		Trall, <i>Präskr.</i>	68
Eph. 4,1	451	Trall. 2,2	52
Eph. 5,2	275, 420, 451, 460	Trall. 6,2	54
		Trall. 7,2	327, 420, 451
		Trall. 8,1	326f

Irenäus, Adversus haereses (Iren., haer.)			
I Präf. 2	54f, 65	I 21,1	125, 452
I 1,1–2	327	I 21,1–3	80
I 1,3	30	I 21,2	85, 302
I 2,2f	56	I 21,3	40, 86f, 102, 122,
I 2,4	73, 327, 360		125, 276, 391,
I 2,5	102, 310, 327		484
I 3,1	76	I 21,4	78, 85, 125, 198,
I 3,5	358		225, 234, 276,
I 4,1	64, 310, 327,		374, 468
	358, 483	I 21,5	248f, 271
I 4,1–2	271	I 23,3	288
I 4,1–3	56	I 23,4	452
I 4,5	64, 271, 310	I 23,5	137
I 5,1–2	311	I 24,1	39
I 5,2,6	64	I 24,4	137
I 5,3	271	I 24,6	160
I 5,4	56, 143	I 25,1	160, 308
I 5,5	56	I 30,12	288, 310
I 5,6	57, 155, 290	I 30,13	157, 173
I 6,1	33, 57, 64, 272,	II 5,2	61
	479, 494	II 7	36
I 6,2	57f, 153, 390,	II 7,2	37
	479	II 8,1	36
I 6,2–4	58	II 13,10	33
I 6,4	57, 122, 143	II 14,4	56
I 7,1	56, 59, 72, 102,	II 14,8	55
	243, 310, 488	II 15,1	36
I 7,1–3	64	II 17,9	33
I 7,2	350	II 18,6	61
I 7,3	57	II 19,6	39
I 7,4	143	II 20,2,5	36f
I 7,5	56f, 60, 64, 72,	II 22,5	68
	161, 488, 494	II 23,1	37
I 8,2	360	II 25,3–4	455
I 8,2,4	64	II 26–28	455
I 8,4	122	II 29,1	57, 59, 72, 102,
I 8,5	327		143, 384
I 13	106	II 29,3	143
I 13,2	101, 107, 314f,	II 30,5	102
	317f, 340,	II 31,2	137
	394–405, 409,	III 2,2	30, 33, 68
	422	III 7,1	33
I 13,3	101f, 106, 291,	III 14,1	28
	317f, 396, 398f,	III 15,2	33, 54f, 61, 65,
	403, 405, 463,		68, 85, 102,
	475, 490, 494f		144
I 13,4	318, 403, 405,	III 16,1	70, 311, 350
	454, 497	III 16,6	65
I 13,5	60, 318, 462	III 16,8	55
I 13,6	39, 85, 102, 106,	III 17,4	54, 65, 143
	248, 291	III 19,1	420
I 14,5,9	37	III 24,2	455
I 14,6	291	III 25,6	144

IV 9,1	494	Leontius Scholasticus, <i>De sectis</i>
IV 14,3	42	III,2 (PG 86,1,213) 5
IV 18,3	378	
IV 18,4	224f, 322, 337, 355, 404, 422	Martyrium Polycarpi
IV 18,5	329, 332f, 342, 355, 409, 420	16,2 68, 461
IV 18,6	442	Melito, <i>De Pascha</i>
IV 19,1	36, 42	2 33
IV 19,3	264	5 306
IV 26,2	52, 68	15–16 33
IV 26,3	453	16 343
IV 30,1,4	42	31 33
IV 31,1	42	32 343
IV 35,3	28	32–33 35
IV 38,1	330, 420	33–34 33
V 2,2	329	35–45 36
V 2,3	177, 329, 333f, 400, 420	41 36
V 6,1	189	42 36
V 9,1–2	173	43 36
V 10,1f	173	189 343
V 11,1	173	46 33
V 12,3	173	56 33
V 13,2,5	173	66 294
V 14,2	337	Melito, <i>Fragmenta (frg.)</i>
V 14,4	173	6 229B 216
V 29,2	42	9 33
V 33,3–4	338	13 33
V 35,2	41	Narsai, <i>Taufhomilien</i>
Joseph und Aseneth (JosAs)		21 430
8,5,9	469	Oden Salomos
15,5	469	8,10–13 30
16,16	469	11,10–13 159
19,5	469	15,2–9 159
21,13–14.21	469	21,2–4 159
Justin, Apologie (Just., 1 apol.)		27,1–2 352
I 26,4	137	34,4–5 36
I 61,3	93	Origenes, <i>Contra Celsum (Or., Cels.)</i>
I 61,10	93	I 6,28 424
I 61,13	231	III 10 25
I 65,66	422	V 59 24
I 65,2	87, 422	V 61 22
I 65,3	340	V 61–65 25
I 66,1	93, 354, 414	VI 11 25
I 66,2	333, 362	VI 39,40 424
I 66–67	402	VI 53 289
Justin, Dialogus (Just., dial.)		VIII 17 52
41,3	339	VIII 33 378
138,2	93	VIII 57 354

Origenes, De oratione (Or., or.)	7	35	
V 1	8	316, 421	
	9f	33	
Origenes, De principiis (Or., princ.)	9,2	35	
II 10,7	15	316	
	26	365	
Origenes, In Matthaeum (Or., comm. in Mt.)	27	316	
	36	35	
11,14	39	358	
36	40	33	
36–37	45,2	362	
	49	365	
Origenes, Homiliae in Exodum (Or., hom. in Ex.)	49,1	35	
13,3	49,2	421	
	53	105	
	62	316	
Papyrus Bodmer XII	62,4	403	
Philo, De migratione Abrahami 89–93	35		
Pistis Sophia		Ptolemäus, Epistula ad Floram, ap. Epiph., haer. 33,3–8	
6	292	5,2	35, 42
7	207	5,9	35
42–44	5	6,5	35
		7,4–6	143
		7,7	260
Platon, Gorgias (Grg.), Kratylos (Cra.), Phaidon (Phd.), Phaidros (Phdr.), Timaios (Ti.)		Sophia Jesu Christi (BG) 78,11–17	299
Grg. 523d.e	157	Tertullian, De baptismo (Tert., Bapt.)	
Cra. 400c	149	2,1–3	226
Phd. 62b	149	3,6	226
Phd. 82e	149	4,4	234, 423
Phdr. 270c	238	4,5	239
Ti. 22c	236	6	111
		8	111
Plinius, Naturkunde (Nat. hist.)	7,1		95, 111
XXXV 150	431, 433f	7,1–2	232
		15	233
Physiologus		Tertullian, De carne Christi (Carn. Chr.)	
1	288	24,3	133
Ps.-Justin, De Resurrectione (Ps.-Just., resurr.)		Tertullian, De corona (Tert., Cor.)	
3,14	176	3,3	418
6	177, 335	3,4	417
8,13	177		
8,14	335	Tertullian, Adversus Marcionem (Tert., Marc.)	
Ps.-Hippolyt, In sanctum Pascha		I 14,3	421
2	35, 316	I 23,9	421
2,2	343	IV 40	40, 340
3	421		
6	33, 35		

Tertullian, De oratione (Tert., Or.)		Traditio Apostolica (TA)	
6,2	345	2	418
		4	313
Tertullian, De praescriptione haereticorum (Tert., Praescr.)		5	402, 470
41	497	7	418
41,2	61	8	418
41,3	446f	10	418
41,8	446f	21	40, 111, 340, 343, 437
		25	404
Tertullian, Aduersus Praxean (Tert., Prax.)		36	417, 425
15,8	293	37	414, 417
		38	40, 340, 417
Tertullian, De resurrectione mortuorum (Tert., Res.)		„Unbekanntes Berliner Evangelium“ (UBE)	
8,3	235, 333	100,33	133, 294, 300
19,6	200–203, 337	100,33–37	300
55,10	284	100,34–35	294
		100,49–51	294
Tertullian, Adversus Valentinianos (Tert., Val.)		105,11–15	362
32,4	102	107,4–22	294
37,1	453	107,31–38	301
		107,39–41	301
Timotheus Constantinopolitanus, De receptione haereticorum PG 86 1,21C	5		

SACHREGISTER

- Anapausis*, Ruhe 38, 142, 143–145, 162, 301, 310, 495
Androgynie 99f
Antisakramentalisten 77–82, 116, 180, 224f, 276, 295, 304, 368, 382, 498
Apolytrosis
 Siehe Erlösung
Apostel 7, 68f, 113, 292, 301, 303, 473f
Archonten 5f, 64, 159f, 248, 269, 272, 275, 288, 308, 448
Ascensus, Aufstieg 5f (Seelenreise), 64, 159f (Himmelsreise), 213f (Tarnkleid), 247–251 (Himmelfahrt der Seele), 271 (Passformeln), 291, 308f
Askese 4, 122f, 165, 167, 249, 440, 444f, 465, 475
Auferstehung 23, 43, 62f, 113, 132–148, 156–171, 179–205, 208–210, 234f, 250, 284, 331–337, 491, 502
Bild (Eikon) und 34–44, 198, 226f, 256–258, 274, 277–279, 296, 302
(*Eikon*), 313
Symbol (Typos) (*Typos*), 334f, 338–343 (*Typos*), 370f, 379, 382, 389, 417 (antitypus)
Bischof 327, 418–420, 435f, 446–448, 451, 453, 458–461, 473, 495
Blut 156f, 203–206, 216 (B. d. vollkommenen Menschen), 316f, 394–405, 409f (B. d. Charis), 417 (B. Christi)
 Blut Jesu 141–143, 171–178, 235, 267, 320–349, 366
Brautgemach 64, 83–90, 95–109, 117–128, 314, 401, 404, 467, 478, 484, 499, 502
Koiton 73, 252
Nymphon 39, 43, 70, 83–85, 101, 117, 146–148, 244–252, 267, 317f, 389, 474f, 480, 486–491
Pastos 39, 100, 118, 305
Brotbrechen, *Klasma* 351–354
- Chrisma*
 Siehe Salbung
Christus 92–95, 114, 225, 266, 300, 309f, 322, 346, 350, 359, 438, 463, 475
Dämonen, böse Mächte 101, 248f, 268f
 Siehe auch *Archonten*
Demiurg, Weltschöpfung 37, 56, 72, 80, 224f, 260, 322, 407, 463f, 471, 496
Descensus, Abstieg 64, 264, 286–307, 308, 341, 359, 370
Dialogevangelium 46–48, 300f
Doketismus 177, 216, 304, 324, 355, 385
- Eikon*
 Siehe Bild
Endzeit, Eschatologie 56, 58f, 72f, 106f, 145–148, 160f, 205f, 243, 250–252, 307, 312, 318, 357f, 418f, 487f, 491
Engel 36, 38, 41, 44, 61, 69f, 72f, 96f, 100–102, 124, 130f, 146f, 197, 249, 257, 280f, 283f, 288, 290–292, 297, 300, 302f, 305–308, 310–312, 317–319, 407, 488
Epiklese, Epiklesis 252–255, 258, 313, 316–319, 332, 342, 355, 395–398, 401, 406–411f, 416, 423, 425, 459, 498
- Episkopen, Episkopos*
 Siehe Bischof
- Erkenntnis*
 Siehe *gnosis*
- Erlösung* 83f, 117–128, 146
Apolytrosis 78, 85f, 124f, 302, 391, 468, 470
Eucharistie/Mahlfeier 78, 84, 89f, 95–109, 141, 171–178, 210f, 214–218, 224f, 246f, 251, 280–286, 298, 303, 307–371, 394–425, 453, 488f, 497f, 502
Exorzismus 111, 234, 411, 423, 441

- Feuer 229–246, 335f, 368–370, 387, 431
 Fleisch 156f, 163f, 166, 169f, 171–205, 209f, 218–220, 224, 332–337, 360f, 381
 Fleisch Jesu 140–143, 170–177, 203–205, 210, 224, 235, 298, 320–337, 360f, 366, 437f
 Gebet 78, 270, 388f
 Geist, *Pneuma* 55–61, 200, 241–244, 255, 267, 316, 418, 477
 Heiliger Geist 62, 92–95, 114, 171f, 186–189, 195, 231, 253, 258–271, 273, 309–311, 313–319, 320–330, 338–347, 368–370, 386f, 409, 424, 427, 446, 475, 478
 Gewand s. Kleid
 Glaube 138f
 Glaubensbekenntnis, Credo 63, 182
Gnosis, Erkenntnis 16–23, 51–55, 136–139, 224, 373–377, 379–386, 481, 498
 Heilsprädestination 57–60, 71, 159f, 392, 479
 Himmelsrichtungen 119f
 Hochzeit, *gamos* 32, 97, 121–124, 486–488, 490
hieros gamos 107, 121–124, 490
 Hochzeitsmahl 124, 206, 215, 364–366, 486
 Hyliker/Choiker 55–61, 66, 74f, 392, 454, 476, 494
 Initiation 45, 50, 75, 88f, 104, 115, 166, 259, 282f, 325, 367, 437, 467, 495
 Inkarnation 359, 362
 Katechese, Taufkatechese 10, 44–50, 75f, 329f, 349, 435, 436, 495, 501
 Kirche 23–26, 62, 458
 Kleid, Gewand 31f, 88, 166, 170, 205–221, 324, 363–368, 430–434
 Konsekration 409–412, 418, 422 (Wandlung der Gaben), 436, 440f, 446
Koiton
 Siehe Brautgemach
 Kreuz
 K. und Endzeit 73, 126, 250, 357f
 K. und Eucharistie 351–362, 371, 412f
 K. und Salbung 114, 146, 250, 346, 474
 Kreuzigung, Passion 71, 133, 135, 197, 294, 304, 326, 344
 Kuss 87, 312
 Lamm 363–368
 Leib, menschlicher Leib 148–152, 156f, 168, 230, 290, 436–445, 465f
 Leib Jesu 333, 348–362
 Leib Christi 414, 417
 Gemeinde als Leib 413, 450f
 Taufwasser als Leib 211, 410
 Licht 109–117 (Licht und Salbung), 179, 188, 191–194, 213f (Lichtkleid), 246–252, 309, 476–478, 492
Logos, Wort 171f, 187f, 192, 195f, 286f, 296–299, 320–330, 343, 345, 361, 368–370, 381, 420 (als *pharmakon*), 431, 440
 Magie 27, 79, 378, 397, 424f, 432, 459
 Manichäer 5, 56, 191, 207
 Mitte 56, 72f, 143–145, 162, 383f, 480
 Mutter 69f, 270–272, 316
 Mysterion (Geheimnis) 28–33, 305–307
 Mysterienkulte 33, 39, 79, 85, 107f, 110, 127, 398, 419
 Name 62–65, 258–278, 386
Nymphon
 Siehe Brautgemach
 Öl, Salböle 109f (*chrisma*), 229–246, 254f, 368–370, 387 (*chrisma*), 390f (*opobalsamon*), 394, 411, 464–472, 482–485, 503
 Opfer, opfern 67, 91 (Opferplätze), 224f, 271, 349, 378, 400, 414f, 442, 459f, 468
 Ostern, christl. Pascha 33, 41, 133, 283f, 365f, 421
 Pachomianer 3f
Pastos
 Siehe Brautgemach
Pharmakon, Arznei 418–420, 424, 431f, 434 (medicamenta)
 Philippusakten 8, 45, 282
 Platonismus 149, 157, 228, 235, 238, 380

- Pleroma* 56f, 61, 145, 148, 264f, 267, 306, 350, 369f, 389, 480, 483
- Pneuma*
Siehe Geist
- Pneumatiker 55–61, 66, 69, 74–76, 160f, 240, 245, 310, 373–377, 384, 390–393, 442, 449f, 454f, 476–485, 487–497
- Polymorphie Jesu 291f, 299f
- Predigt 10, 53f, 77, 154, 204, 329, 375, 456, 486, 488, 499f, 501
- Priester 73, 435f, 438f, 442f, 446–461, 495, 497f
- Proselyten 67f, 71
- Psychiker 55–61, 66, 69, 74–76, 245, 392, 454, 476–478
- Ruf 20, 137, 207, 455f, 477
- Ruhe
Siehe Anapausis
- Salbung 31, 84, 89f, 92–95, 103, 105, 109–128, 212f, 229–252, 301, 368f, 390–393, 434, 464, 467–470, 474f, 483–486, 488, 502
Salbung Christi 112f, 301, 393
- Schlafgemach (*koiton*)
Siehe Brautgemach
- Schöpfer, Schöpfung
Siehe Demiurg
- Seele, *Psyche* 148–155, 229f, 241–244, 257, 290, 368
- Sexualität 30, 101f, 106–108, 121–124, sichtbar 131, 152–155, 189, 226f, 229–320, (insbesondere 258–267, 278f), 334–336, 368, 370, 379f, 428f
- Sklave 66f, 69–72
- Sohn 62, 66f, 72, 113, 258–267, 273, 276, 294, 386
- Soter 70
- Sophia*, Sophia Achamoth 56, 64, 70, 72, 155, 248, 260f, 263f, 267, 271–272, 304, 310f, 327, 358, 483
- Spiegelbild/Spiegel 109–112
- Spiritualisierung 23, 323f, 326, 328f, 347, 361, 377, 394f (Spiritualismus)
- Sterbesakrament 85f, 248–250, 436
- Sukzession 23, 113, 301, 472–476
- Symbol
Siehe Bild
- Syrien, Syrisch 14, 33, 119, 212, 325, 351–354, 475
- Syzygie 327f
- Taufe 45, 78, 83f, 89f, 92–95, 103, 105, 109–128, 142f, 211–217, 226, 246–248, 302, 324, 365, 367–368, 384–386, 410f, 416f, 420, 426–434, 443, 465–468, 470, 472, 474, 495, 502
Taufe Jesu 212, 233f, 265, 311, 385, 410f, 474f
- Tempel 117–128, 414f
- Typos*
Siehe Bild
- Valentinianismus 12, 21, 53f, 73f, 77, 88, 102f, 115, 155, 234, 264f, 267, 304, 311, 358, 401, 404, 423, 447, 476, 494, 499
- Vater 62, 70, 113, 258–267, 273, 276, 294, 305–307, 309, 311, 386, 475
- Verborgen, verbergen 131, 152–155, 189, 226f, 229–320 (insbesondere 258–267, 278f), 335, 368, 370, 379f, 428f
- Verklärung Christi 133, 168, 281, 284, 287, 291, 293, 299
- Wasser 217, 220, 226, 229–241, 252–255, 258, 268, 347, 368–370, 387, 394, 410f, 426–433, 436f, 464–467, 497, 503
- Wiedergeburt 43, 70, 92f, 105, 109
- Wort
Siehe *Logos*

SUPPLEMENTS TO VIGILIAE CHRISTIANAE

1. Tertullianus. *De idolatria*. Critical Text, Translation and Commentary by J.H. Waszink and J.C.M. van Winden. Partly based on a Manuscript left behind by P.G. van der Nat. 1987. ISBN 90 04 08105 4
2. Springer, C.P.E. *The Gospel as Epic in Late Antiquity*. The *Paschale Carmen* of Sedulius. 1988. ISBN 90 04 08691 9
3. Hoek, A. van den. *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis*. An Early Christian Reshaping of a Jewish Model. 1988.
ISBN 90 04 08756 7
4. Neymeyer, U. *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert*. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte. 1989.
ISBN 90 04 08773 7
5. Hellemo, G. *Adventus Domini*. Eschatological Thought in 4th-century Apses and Catecheses. 1989. ISBN 90 04 08836 9
6. Rufin von Aquileia. *De ieiunio* I, II. Zwei Predigten über das Fasten nach Basileios von Kaisareia. Ausgabe mit Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen von H. Marti. 1989. ISBN 90 04 08897 0
7. Rouwhorst, G.A.M. *Les hymnes pascals d'Éphrem de Nisibe*. Analyse théologique et recherche sur l'évolution de la fête pascale chrétienne à Nisibe et à Edesse et dans quelques Églises voisines au quatrième siècle.
2 vols: I. Étude; II. Textes. 1989. ISBN 90 04 08839 3
8. Radice, R. and D.T. Runia. *Philo of Alexandria*. An Annotated Bibliography 1937–1986. In Collaboration with R.A. Bitter, N.G. Cohen, M. Mach, A.P. Runia, D. Satran and D.R. Schwartz. 1988. repr. 1992.
ISBN 90 04 08986 1
9. Gordon, B. *The Economic Problem in Biblical and Patristic Thought*. 1989.
ISBN 90 04 09048 7
10. Prosper of Aquitaine. *De Providentia Dei*. Text, Translation and Commentary by M. Marcovich. 1989. ISBN 90 04 09090 8
11. Jefford, C.N. *The Sayings of Jesus in the Teaching of the Twelve Apostles*. 1989.
ISBN 90 04 09127 0
12. Drobner, H.R. and Klock, Ch. *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*. 1990. ISBN 90 04 09222 6
13. Norris, F.W. *Faith Gives Fullness to Reasoning*. The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen. Introduction and Commentary by F.W. Norris and Translation by Lionel Wickham and Frederick Williams. 1990.
ISBN 90 04 09253 6
14. Oort, J. van. *Jerusalem and Babylon*. A Study into Augustine's *City of God* and the Sources of his Doctrine of the Two Cities. 1991.
ISBN 90 04 09323 0
15. Lardet, P. *L'Apologie de Jérôme contre Rufin*. Un Commentaire. 1993.
ISBN 90 04 09457 1
16. Risch, F.X. *Pseudo-Basilius: Adversus Eunomium IV-V*. Einleitung, Übersetzung und Kommentar. 1992. ISBN 90 04 09558 6
17. Klijn, A.F.J. *Jewish-Christian Gospel Tradition*. 1992. ISBN 90 04 09453 9

18. Elanskaya, A.I. *The Literary Coptic Manuscripts in the A.S. Pushkin State Fine Arts Museum in Moscow*. ISBN 90 04 09528 4
19. Wickham, L.R. and Bammel, C.P. (eds.). *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity*. Essays in Tribute to George Christopher Stead. 1993. ISBN 90 04 09605 1
20. Asterius von Kappadokien. *Die theologischen Fragmente*. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung und Kommentar von Markus Vinzent. 1993. ISBN 90 04 09841 0
21. Hennings, R. *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2,11-14*. 1994. ISBN 90 04 09840 2
22. Boeft, J. den & Hilhorst, A. (eds.). *Early Christian Poetry*. A Collection of Essays. 1993. ISBN 90 04 09939 5
23. McGuckin, J.A. *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy*. Its History, Theology, and Texts. 1994. ISBN 90 04 09990 5
24. Reynolds, Ph.L. *Marriage in the Western Church*. The Christianization of Marriage during the Patristic and Early Medieval Periods. 1994. ISBN 90 04 10022 9
25. Petersen, W.L. *Tatian's Diatessaron*. Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship. 1994. ISBN 90 04 09469 5
26. Grünbeck, E. *Christologische Schriftargumentation und Bildersprache*. Zum Konflikt zwischen Metapherninterpretation und dogmatischen Schrift-beweistraditionen in der patristischen Auslegung des 44. (45.) Psalms. 1994. ISBN 90 04 10021 0
27. Haykin, M.A.G. *The Spirit of God*. The Exegesis of 1 and 2 Corinthians in the Pneumatomachian Controversy of the Fourth Century. 1994. ISBN 90 04 09947 6
28. Benjamins, H.S. *Eingeordnete Freiheit*. Freiheit und Vorsehung bei Origenes. 1994. ISBN 90 04 10117 9
29. Smulders s.J., P. (tr. & comm.). *Hilary of Poitiers' Preface to his Opus historicum*. 1995. ISBN 90 04 10191 8
30. Kees, R.J. *Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio catechetica Gregors von Nyssa*. 1995. ISBN 90 04 10200 0
31. Brent, A. *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century*. Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop. 1995. ISBN 90 04 10245 0
32. Runia, D.T. *Philo and the Church Fathers*. A Collection of Papers. 1995. ISBN 90 04 10355 4
33. DeConick, A.D. *Seek to See Him*. Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas. 1996. ISBN 90 04 10401 1
34. Clemens Alexandrinus. *Protrepticus*. Edidit M. Marcovich. 1995. ISBN 90 04 10449 6
35. Böhm, T. *Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg*. Philosophische Implikationen zu *De vita Moysis* von Gregor von Nyssa. 1996. ISBN 90 04 10560 3
36. Vinzent, M. *Pseudo-Athanasius, Contra Arianos IV*. Eine Schrift gegen Asterius von Kappadokien, Eusebius von Cäsarea, Markell von Ankyra und Photin von Sirmium. 1996. ISBN 90 04 10686 3

37. Knipp, P.D.E. *'Christus Medicus' in der frühchristlichen Sarkophagskulptur*. Ikonographische Studien zur Sepulkralkunst des späten vierten Jahrhunderts. 1998. ISBN 90 04 10862 9
38. Lössl, J. *Intellectus gratiae*. Die erkenntnistheoretische und hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins von Hippo. 1997. ISBN 90 04 10849 1
39. Markell von Ankyra. *Die Fragmente. Der Brief an Julius von Rom*. Herausgegeben, eingeleitet und übersetzt von Markus Vinzent. 1997. ISBN 90 04 10907 2
40. Merkt, A. *Maximus I. von Turin*. Die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext. 1997. ISBN 90 04 10864 5
41. Winden, J.C.M. van. *Archè*. A Collection of Patristic Studies by J.C.M. van Winden. Edited by J. den Boeft and D.T. Runia. 1997. ISBN 90 04 10834 3
42. Stewart-Sykes, A. *The Lamb's High Feast*. Melito, *Peri Pascha* and the Quartodecimian Paschal Liturgy at Sardis. 1998. ISBN 90 04 11236 7
43. Karavites, P. *Evil, Freedom and the Road to Perfection in Clement of Alexandria*. 1999. ISBN 90 04 11238 3
44. Boeft, J. den and M.L. van Poll-van de Lisdonk (eds.). *The Impact of Scripture in Early Christianity*. 1999. ISBN 90 04 11143 3
45. Brent, A. *The Imperial Cult and the Development of Church Order*. Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian. 1999. ISBN 90 04 11420 3
46. Zachhuber, J. *Human Nature in Gregory of Nyssa*. Philosophical Background and Theological Significance. 1999. ISBN 90 04 11530 7
47. Lechner, Th. *Ignatius adversus Valentinianos?* Chronologische und theologisch-geschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien. 1999. ISBN 90 04 11505 6
48. Greschat, K. *Apelles und Hermogenes*. Zwei theologische Lehrer des zweiten Jahrhunderts. 1999. ISBN 90 04 11549 8
49. Drobner, H.R. *Augustinus von Hippo*: Sermones ad populum. Überlieferung und Bestand – Bibliographie – Indices. 1999. ISBN 90 04 11451 3
50. Hübner, R.M. *Der paradox Eine*. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert. Mit einem Beitrag von Markus Vinzent. 1999. ISBN 90 04 11576 5
51. Gerber, S. *Theodor von Mopsuestia und das Nicänum*. Studien zu den katechetischen Homilien. 2000. ISBN 90 04 11521 8
52. Drobner, H.R. and A. Viciano (eds.). *Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes*. An English Version with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn, 14–18 September 1998) 2000 ISBN 90 04 11621 4
53. Marcovich, M. (ed.). *Athenagorae qui fertur De resurrectione mortuorum*. 2000. ISBN 90 04 11896 9
54. Marcovich, M. (ed.). *Origenis: Contra Celsum Libri VIII*. 2001. ISBN 90 04 11976 0

55. McKinion, S. *Words, Imagery, and the Mystery of Christ*. A Reconstruction of Cyril of Alexandria's Christology. 2001. ISBN 90 04 11987 6
56. Beatrice, P.F. *Anonymi Monophysitae Theosophia, An Attempt at Reconstruction*. 2001. ISBN 90 04 11798 9
57. Runia, D.T. *Philo of Alexandria*: An Annotated Bibliography 1987-1996. 2001. ISBN 90 04 11682 6
58. Merkt, A. *Das Patristische Prinzip*. Eine Studie zur Theologischen Bedeutung der Kirchenväter. 2001. ISBN 90 04 12221 4
59. Stewart-Sykes, A. *From Prophecy to Preaching*. A Search for the Origins of the Christian Homily. 2001. ISBN 90 04 11689 3
60. Lössl, J. *Julian von Aeclanum*. Studien zu seinem Leben, seinem Werk, seiner Lehre und ihrer Überlieferung. 2001. ISBN 90 04 12180 3
61. Marcovich, M. (ed.), adiuvante J.C.M. van Winden, *Clementis Alexandrini Paedagogus*. 2002. ISBN 90 04 12470 5
62. Berding, K. *Polycarp and Paul*. An Analysis of Their Literary and Theological Relationship in Light of Polycarp's Use of Biblical and Extra-Biblical Literature. 2002. ISBN 90 04 12670 8
63. Kattan, A.E. *Verleiblichung und Synergie*. Grundzüge der Bibelhermeneutik bei Maximus Confessor. 2002. ISBN 90 04 12669 4
64. Allert, C.D. *Revelation, Truth, Canon, and Interpretation*. Studies in Justin Martyr's Dialogue with Trypho. 2002. ISBN 90 04 12619 8
65. Volp, U. *Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike*. 2002.
ISBN 90 04 12671 6
66. Constas, N. *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity*. Homilies 1-5, Texts and Translations. 2003. ISBN 90 04 12612 0
67. Carriker, A. *The Library of Eusebius of Caesarea*. 2003. ISBN 90 04 13132 9
68. Lilla, S.R.C., herausgegeben von H.R. Drobner. *Neuplatonisches Gedankengut in den 'Homilien über die Seligpreisungen' Gregors von Nyssa*. 2004.
ISBN 90 04 13684 3
69. Mullen, R.L. *The Expansion of Christianity*. A Gazetteer of its First Three Centuries. 2004. ISBN 90 04 13135 3
70. Hilhorst, A. (ed.). *The Apostolic Age in Patristic Thought*. 2004.
ISBN 90 04 12611 2
71. Kotzé, A. *Augustine's Confessions: Communicative Purpose and Audience*. 2004.
ISBN 90 04 13926 5
72. Drijvers, J.W. *Cyril of Jerusalem: Bishop and City*. 2004. ISBN 90 04 13986 9
73. Duval, Y.-M. *La décrétale Ad Gallos Episcopos: son texte et son auteur*. Texte critique, traduction Française et commentaire. 2005. ISBN 90 04 14170 7
74. Mueller-Jourdan, P. *Typologie spatio-temporelle de l'Ecclesia byzantine*. La Mystagogie de Maxime le Confesseur dans la culture philosophique de l'Antiquité. 2005. ISBN 90 04 14230 4
75. Ferguson, T.J. *The Past is Prologue*. The Revolution of Nicene Historiography. 2005. ISBN 90 04 14457 9
76. Marjanen, A. & Luomanen, P. *A Companion to Second-Century Christian "Heretics"*. 2005. ISBN 90 04 14464 1
77. Tzamalikos, P. *Origen – Cosmology and Ontology of Time*. 2006.
ISBN 90 04 14728 4

78. Bitton-Ashkelony, B. & Kofsky, A. *The Monastic School of Gaza*. 2006.
ISBN-13: 978 90 04 14737 9, ISBN-10: 90 04 14737 3
79. Portbarré-Viard, de la G.H. *Descriptions monumentales et discours sur l'édification chez Paulin de Nole*. Le regard et la lumière (*epist. 32 et carm. 27 et 28*). 2006.
ISBN 90 04 15105 2
80. Ziadé, R. *Les martyrs Maccabées: de l'histoire juive au culte chrétien*. Les homélies de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome. 2007.
ISBN-13: 978 90 04 15384 4, ISBN-10: 90 04 15384 5
81. Volp, U. *Die Würde des Menschen*. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche. 2006. ISBN-13: 978 90 04 15448 3, ISBN-10: 90 04 15448 5
82. Karfiková, L., S. Douglass and J. Zachhuber (eds.). *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II*. An English Version with Supporting Studies Proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15-18, 2004). 2007. ISBN-13: 978 90 04 15518 3,
ISBN-10: 90 04 15518 X
83. Silvas, A.M. *Gregory of Nyssa: The Letters*. Introduction, Translation and Commentary. 2007. ISBN-13: 978 90 04 15290 8, ISBN-10: 90 04 15290 3
84. Tabbernee , W. *Fake Prophecy and Polluted Sacraments*. Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism. 2007. ISBN-13: 978 90 04 15819 1,
ISBN-10: 90 04 15819 7
85. Tzamalikos, P. *Origen: Philosophy of History & Eschatology*. 2007.
ISBN-13: 978 90 04 15648 7, ISBN-10: 90 04 15648 8
86. Maspero, G. *Trinity and Man*. Gregory of Nyssa's Ad Ablabium. 2007.
ISBN-13: 978 90 04 15872 6
87. Otten, W. & Pollmann, K (eds.) *Poetry and Exegesis*. Modes of Interpretation in Late Antique and Medieval Latin Christian Poetry. 2007.
ISBN-13: 978 90 04 16069 9
88. Schmid, H. *Die Eucharistie ist Jesus*. Anfänge einer Theorie des Sakraments im koptischen Philippus evangelium (NHC II 3). 2007.
ISBN-13: 978 90 04 16096 5